

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

GÊNESE DE UM PARADIGMA ANTROPOLÓGICO:
O CULTURALISMO NA OBRA DE VICO, HERDER E DILTHEY

Por

CIEMA MUELLER

Orientadora: Prof.^a Gisélia Franco Potengy

Dissertação de Mestrado apresentada como crédito
parcial para obtenção de grau de Mestre em
Antropologia.

Recife, outubro de 1992.

39
M946g
PT

CPD PE000017669 LOCAL BC
REG 92/02448BC
CHM 39/M946G//TESE/BC
OBS EMPR/PROIBIDO

Universidade Federal de Pernambuco
BIBLIOTECA CENTRAL
CIDADE UNIVERSITÁRIA
50.739 - Recife - Pernambuco - Brasil

2448 10/12/92 Q1U

PE-00001766-9

Acesso: 169102
IV.06

Para Benedicto Silva, meu pai.

AGRADECIMENTOS

A Rudolf Mueller, meu filho. A Danielle Perrin Rocha Pita, Elizabeth Carneiro Leão, Geny da Rocha Oliveira, Gisélia Franco Potengy, Laís Antunes Vasconcellos, João Antunes Vasconcellos, José Amaro Santos da Silva, Júlia Maria de Medeiros Annes e Petronilo Santa Cruz, amigos cuja compreensão e generosidade me proporcionaram concluir este trabalho. E a Marcus André Rouanet Machado de Mello.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

De início o título, a rigor, o tema desta dissertação deveria ser **Museu do Homem do Nordeste: uma crônica do culturalismo no Brasil**. No entanto, no período em que me preparava para redigi-la, cerca de um ano e meio atrás, já com os dados referentes ao Museu coligidos e parcialmente analisados, deparei-me com uma dificuldade até então insuspeitada: a ausência de uma definição consensual do culturalismo proposto como um dos paradigmas teóricos vigentes na Antropologia. Ora, se eu pretendia analisar o desempenho de uma instituição à luz do culturalismo, parecia-me indispensável, antes, dizer o que esta teoria é, ou seja, nas circunstâncias, esclarecer o quadro teórico do trabalho.

Naquela altura eu já havia concluído as leituras sugeridas pelo professor Vemireh Chacon: Simmel, Rickert, Windelband e o Dilthey e Ortega cabíveis. Além das sugeridas por minha orientadora, professora Gisela Franco Potengy: Franz Boas, tão excepcional quanto lamentavelmente sucinto, avesso à escrita de textos teóricos que permitiriam uma compreensão mais sistemática de suas idéias; a **História da Etnologia**, de Robert Lowie, a meu ver, ainda hoje, a melhor; Ruth Benedict; os brasileiros Gilberto Freire, Roberto da Matta, Miguel Reale, autor de **Experiência e Cultura**, obra tão injustamente excluída das bibliografias especializadas. Debalde cheguei à desconcertante conclusão de que na Antropologia o culturalismo existe, no máximo, com uma "noção" e não como um corpus teórico estável e característico, semelhante, por exemplo, ao estruturalismo.

Neste ínterim, tive acesso ao livro cujo conhecimento me levaria a modificar o projeto inicial da dissertação: **Vico e Herder**, de Isaiah Berlin. Pois, se o assimilei corretamente, este livro constitui uma verdadeira introdução ao culturalismo, na medida em que remete o leitor para a obra dos dois autores responsáveis pelo núcleo teórico do paradigma.

E após haver concluído um segundo período de leitura, dessa vez abrangendo parte da bibliografia recomendada por Isaiah Berlin no livro mencionado, entendi o equívoco da crítica contemporânea ao culturalismo. Crítica, diga-se, exacerbada nos últimos anos em virtude do surto anti-historicista que marcou o advento da pós-modernidade. Porquanto hoje não creio que se deva atribuir a vulnerabilidade das teses culturalistas às atuais objeções, sobretudo as de cunho metodológico, a qualquer razão interna cuja ocorrência, nesse caso, negativa, provaria uma espécie de defeito congênito, estrutural do paradigma, mas sim ao fato de essa teoria ter sido transferida da Filosofia para a Ciência: ter penetrado na Ciência sob a forma de excerto da Filosofia, uma vez que até agora o culturalismo não possui um invólucro lógico especificamente refletido para uso corrente na Antropologia. Assim como um quebra-cabeça cujo esquema não substitui as peças que se tenham perdido do conjunto, a "noção culturalista" também não substitui - não preenche - a integridade da teoria.

Comecei a escrever e só depois me dei conta de que os três primeiros capítulos, respectivamente dedicados a Vico, a Herder e a Dilthey, discípulo comum dos dois primeiros autores, haviam excluído o Museu do projeto. Pois considerando ser esta uma dissertação de mestrado e não uma tese de doutorado, achei

SINOPSE

Compõe-se a presente dissertação de três capítulos - respectivamente dedicados à análise da obra de Vico, Herder e Dilthey - e de uma conclusão, sendo que o capítulo referente a Dilthey substitui a nota metodológica.

Trata-se de uma tentativa de inventariar os conceitos de Filosofia correntemente associados sob a forma do paradigma antropológico designado como "culturalismo". A rigor, visa a pesquisa a reunir elementos que proporcionem uma resposta satisfatória à pergunta: que é culturalismo?

Desta perspectiva, a obra de Giambattista Vico avulta sobre as demais por ser a matriz teórica da doutrina culturalista, quer dizer, a reflexão que gerou os parâmetros epistemológicos e antropológicos que permitiram a essa teoria elevar-se ao nível de uma paradigma. Donde justificar-se a maior extensão do capítulo consagrado a Vico, no qual se argüi, ou pelo menos se tenta argüir, tanto a teoria do conhecimento quanto a teoria geral da cultura, contidas na principal obra do autor, a *Ciência Nova*. Ambas as teorias sobressaem no panorama de idéias do século XVIII por sua orientação explicitamente anticartesiana.

À análise de Vico segue-se a de Herder, cuja reputação anti-iluminista e anti-cartesiana dispensa comentar suas afinidades com o companheiro de ofício napolitano, a quem, aliás, sucedeu, voluntariamente ou não, na medida em que fortaleceu seu

legado teórico incorporando-lhe noções tais como **Volkgeist** e **Fortgang**, a saber, "espírito do povo" e "progressão cultural" (esta em substituição ao conceito de "progresso linear", dos iluministas).

Por último, Dilthey, que a propósito deve ser apresentado como o autor do método complementar da teoria, o método hermenêutico, cuja fórmula epistemológica se acha descrita no capítulo que expõe a base metodológica do paradigma.

A conclusão tenta demonstrar o nexo existente entre as idéias dos três filósofos e a teoria assentada na Antropologia como culturalismo. Além disso, argumenta a favor do historicismo, de cuja doutrina a teoria culturalista inequivocamente procede, transformada em **bête-noir** da atualidade em virtude da suspeita de "irracionalismo" que lhe conferiu a voga acadêmica pós-moderna, empenhada em expurgar a subjetividade - leia-se História, leia-se Cultura - da ciência.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
 CAPÍTULO I: VICO	
A GÊNESE DO CULTURALISMO: O PENSAMENTO DE GIAMBATTISTA VICO	16
 I.1 EXTRATO BIOGRÁFICO	16
 I.2 FORTUNA CRÍTICA	19
 I.3 TEORIA DO CONHECIMENTO	21
I.3.1 O CONHECIMENTO <i>PER CAUSAS</i>	
I.3.2 <i>VERUM ET FACTUM: VERUM ET FACTUM CONVERTUNTUR</i>	
I.3.3 O VEROSSÍMIL OU A VERDADE PROBLEMÁTICA	
I.3.4 <i>VERUM ET CERTUM</i>	
 I.4 SCIENZA NUOVA: FILOSOFIA DA HISTÓRIA OU TEORIA DA CULTURA?	44
I.4.1 A TEORIA DA LINGUAGEM	
I.4.2 METÁFORA, SÍMILE E ALEGORIA	
I.4.3 MITOS: A LINGUAGEM PRIMORDIAL	
I.4.4 LINGUAGEM E MITO: AS PEDAGOGIAS DA HUMANIDADE	
I.4.5 O RELATIVISMO ÉTICO	

CAPÍTULO II: HERDER

O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA CULTURALISTA:

O PENSAMENTO DE HERDER 78

II.1 A FORTUNA CRÍTICA 78

II.2 A INTERPRETAÇÃO TRADICIONAL 80

II.2.1 O ROMANTISMO: ORIGENS E CARACTERÍSTICAS

II.2.2 HERDER E O CONCEITO DE HISTÓRIA ORGÂNICA

II.3 NOTA BIOGRÁFICA 88

II.4 A INTERPRETAÇÃO CULTURALISTA 90

II.4.1 HERDER E A TEORIA DO FORTGANG

II.4.2 HERDER E O NACIONALISMO

II.4.3 A DENÚNCIA HERDERIANA DO ETNOCENTRISMO

II.4.4 A NOÇÃO DE VOLKGEIST

II.4.5 VITALISMO E LINGUAGEM

CAPÍTULO III: DILTHEY

A METODOLOGIA CULTURALISTA: O PENSAMENTO DE DILTHEY 116

III.1 NOTA PRÉVIA 116

III.2 A QUESTÃO DO MÉTODO NA ATUALIDADE DAS CIÊNCIAS HUMANAS	118
III.3 A BUSCA DE UMA BASE METODOLÓGICA PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS	120
III.4 CIÊNCIAS HUMANAS X CIÊNCIAS DE NATUREZA	124
III.5 O MÉTODO HERMENÊUTICO	126
III.5.1 EXPERIÊNCIA	
III.5.2 EXPRESSÃO	
III.5.3 COMPREENSÃO	
III.6 A CRÍTICA DO MÉTODO	134
CONCLUSÃO	136

"SE HÁ UMA CIÊNCIA DA QUAL O HOMEM TEM NECESSIDADE É SEM DÚVIDA AQUELA QUE LHE ENSINA A OCUPAR, COMO CONVÉM, O LUGAR QUE LHE ESTÁ DESTINADO NA CRIAÇÃO, E A PARTIR DA QUAL ELE PODE APRENDER O QUE É PRECISO SER PARA SER UM HOMEM".

(EMMANUEL KANT)

INTRODUÇÃO

"NENHUM FATO ESTÁ ISENTO DE TEORIA" (GOETHE)

Em uma ciência com as características da Antropologia, convém principiar discernido a problemática que lhe impõe a virgência simultânea de vários paradigmas teóricos, os quais, por sua vez, subentendem a vigência, também simultânea, dos paradigmas epistemológicos que constituem seus respectivos pressupostos.

De imediato, o conjunto de paradigmas revela o conflito das teorias que disputam a representação da disciplina, pois a despeito do projeto comum que as associa, o elenco de divergências que as opõe entre si - considerando-se, por exemplo, a incompatibilidade entre as teses evolucionistas e estruturalistas sobre o fenômeno nuclear da Antropologia, a cultura - a meu ver identifica a principal questão derivada da superposição dos seus princípios: a existência de várias Antropologias que se revezam na condição de ciência antropológica.

Além disso, indiretamente, o rodízio das teorias remete a disciplina para os problemas subjacentes à variedade de modelos epistemológicos, que em sua origem estão enunciados no duplo significado da palavra paradigma - MODELO E EXEMPLO - de acordo com o sentido que sucessivamente lhe atribuíram Platão e Aristóteles nas versões clássicas do idealismo e o do realismo. Nestas a palavra designa trajetórias racionais opostas: a da razão que a consciência do sujeito transfere para a realidade e,

inversamente, a da razão que a realidade transfere para a consciência do sujeito. Por conseguinte, no sentido platônico, designa uma **construção de sujeito**, e, no sentido aristotélico, um **dado objetivo**.

Sem embargo, desde a época em que foi incorporada ao vocabulário das ciências humanas, a palavra paradigma assumiu um significado híbrido, fruto da milenar tentativa de conciliação de suas acepções originárias. Correntemente é empregada para nomear um modelo teórico capaz de prever e assimilar a racionalidade de dados objetivos.

Por outro lado, ao contrário do que atualmente se acredita, em sua origem Epistemologia não constitui uma disciplina filosófica autônoma, como a Lógica e a Estética, mas sim a reflexão de uma problemática característica do idealismo.

A rigor, na tradição da Filosofia ocidental, Epistemologia diz respeito exclusivamente à questão da natureza da realidade tal qual a formularam os idealistas, cuja doutrina considera o fenômeno - o objeto do conhecimento empírico - como sendo uma representação do sujeito.

Porém, à semelhança do termo anterior, desde que as Ciências Humanas tomaram a palavra de empréstimo à Filosofia, o sentido primitivo de epistemologia foi substituído pelo de análise das condições e dos limites de validade dos processos de investigação científica, ou seja, transformou-se em referência metodológica.

Desta perspectiva, poder-se-ia afirmar que o rodízio das teorias antropológicas e, por extensão, dos pressupostos nos quais elas se baseiam, transfere para a Antropologia a problemática caracteristicamente filosófica do conhecimento. Pois, de fato, mesmo os modelos teóricos unanimemente reconhecidos pela idoneidade científica de seus resultados não logram subtrair-se da subjetividade que participou de sua concepção, isto é, da visão do autor ou dos autores, relativamente à natureza do conhecimento. Este, como vimos, ora é considerado uma construção do sujeito, ora um dado objetivo, ora ainda, uma síntese induzida das posições anteriores.

Logo, em minha opinião, no âmbito das Ciências Humanas é legítimo supor que os paradigmas existem, no máximo, com o valor de um *modus interpretandi* da realidade, cujas manifestações lhes compete racionalizar à luz de dados obtidos através de uma observação implicitamente comprometida com a demonstração de conceitos estabelecidos *a priori*.

De minha parte, não creio que a vulnerabilidade das teorias à visão de mundo de seus autores necessariamente as destitua de valor científico. Ao inverso, a mim me parece que o que as deteriora - esteriliza - é atribuir-lhes uma falsa autonomia em face do objeto observado, suprimindo, sob o risco de destruir sua coerência interna, a finalidade comprobatória segundo a qual, ou até mesmo para qual, foram originariamente refletidas.

A essa altura, cabe justificar esses comentários, à primeira vista supérfluos, numa análise do culturalismo proposto como um dos paradigmas teóricos vigentes na Antropologia. Em primeiro lugar, creio que se justificam porque esclarecem as

diferenças que subsistem entre as teorias antropológicas propriamente ditas e as teorias do conhecimento. Estas são, por definição, da competência da Filosofia e projetadas nos domínios formais da disciplina, delineiam as diferenças entre teoria e método, manifestas, por exemplo, na impossibilidade de se reduzir o estruturalismo aos métodos estruturalistas, ou, como será o caso, o culturalismo ao método hermenêutico. Com efeito, na prática das ciências humanas, penso que teoria e método primariamente ocorrem numa relação de subordinação, em virtude da qual a complementariedade que transparece à superfície do discurso científico só deve ser admitida até o limite da precedência que o nexos anterior confere indiscutivelmente à teoria.

Assim, em segundo lugar, justifico esta introdução na medida em que doravante seus argumentos permitem apresentar o culturalismo como um conjunto de teorias cuja legitimidade lhes é atribuída por princípios constituídos a priori. Quer dizer, cuja legitimidade é algo que pode ser acrescido mas não subtraído pela experiência, posto que até hoje não há evidência científica que demonstre o contrário do seu pressuposto: a cultura é a natureza humana.

CAPÍTULO I

A GÊNESE DO CULTURALISMO: O PENSAMENTO DE GIAMBATTISTA VICO

I.1. EXTRATO BIOGRÁFICO DE VICO

"O senhor Giambattista Vico nasceu em Nápoles no ano de 1670, filho de pais honrados, que deixaram muito boa fama de si. O pai era de humor alegre, a mãe de temperamento muito melancólico: assim ambos concorreram para a natureza deste seu filho".

Este é o parágrafo inicial da autobiografia de Vico, escrita por encomenda de um certo conde Giam Artico di Porcia, cuja crônica diz haver sido um veneziano rico e diletante, empenhando em financiar esse gênero de obra - então inédito - por influência de um amigo erudito, o abade Conti. O abade, graças às suas íntimas relações com os meios acadêmicos alemães, tomara conhecimento de uma carta de Leibniz dirigida a Paul Bourguet, em que o filósofo lamentava o fato de que os grande inventores raramente deixavam registrados os processos que os haviam conduzidos às suas descobertas, e não só sugeria que eles o fizessem, como, sobretudo, sugeria que se procurassem mecenas para patrocinar tais narrativas.

Assim, se não fora Leibniz, não teríamos Vico contado por ele mesmo, estreando a autobiografia intelectual com uma obra, conforme seus próprios editores perceberam, que constituía um modelo perfeito do gênero cuja ausência, na literatura, em tão boa hora lamentara a Paul Bourguet o filósofo da mônadas.

Por outro lado, se a natureza e o objetivo desta dissertação não ensejam um relato minucioso da formação intelectual de Vico, não acredito que se possa levá-la a bom termo sem, pelo menos, aludir aos fatos da vida do filósofo que ostensivamente influíram na concepção de suas idéias, hoje assimiladas pela Antropologia sob a rubrica do culturalismo. De tal forma, o que se segue é um extrato biográfico de Vico no qual se destacam os episódios que influíram direta e indiretamente na reflexão do filósofo napolitano sobre as matérias em questão.

Giambattista Vico nasceu segundo ele próprio em 1670 (segundo seus biógrafos em 1668), em Nápoles, capital do extinto reino das duas Sicílias; filho de um livreiro, estudou Filosofia escolástica e Direito, e declarou que seu primeiro mentor intelectual foi um filósofo nominalista atualmente desconhecido, o padre jesuíta Antônio del Balzo.

Credenciado por esses títulos, no único período em que se afastou de sua cidade natal, Vico foi preceptor dos filhos do Marquês de Rocca, no castelo da vizinha Vatolla de Cilento, tarefa que exerceu por nove anos, durante os quais, favorecido pela vasta biblioteca do marquês, dedicou-se ao estudo de Platão e, sobretudo, travou o primeiro contacto com a filosofia cartesiana.

De volta a Nápoles, assumiu a cadeira de retórica da Universidade, cujas obrigações doravante exigir-lhe-iam abrir o ano letivo com uma dissertação em latim; esse propósito, em 1709, respondendo à pergunta sobre qual a melhor maneira de estudar, se a dos antigos ou se a dos modernos, redigiu um texto em que pela primeira vez expôs suas objeções a René Descartes, condenando a precedência que o francês reconhecia à crítica ou arte de julgar, sobre a tópica ou arte da invenção.

Ainda naquele texto, opúsculo que passou despercebido, Vico reprova o uso do método geométrico em Física, do analítico em Mecânica, do dedutivo em Medicina, e, finalmente, como síntese desses argumentos, rejeita a utilização dos métodos das ciências naturais no estudo dos problemas humanos.

A partir desse trabalho, cujo teor resume a crítica do filósofo aos procedimentos metodológicos correntes em sua época, Vico empreenderá a demonstração de suas próprias teses iniciadas na obra sobre a **Antiquíssima Sabedoria dos Itálicos**, extraída de originais da língua latina, publicada em 1710 e concluída magistralmente em 1744 com a terceira e definitiva versão da **Ciência Nova**.

Todavia, por motivos que mais tarde serão apontados, convém registrar que neste ínterim Vico se candidatou e foi recusado ao cargo de professor de Direito Civil na Universidade de Nápoles. Fato que o obrigou a permanecer, até o final de seus dias, na função que já lhe competia naquela instituição: professor de Retórica.

Morreu aos 23 de janeiro de 1744, pobre, obscuro, ignorado por seus contemporâneos e ignorante de que, no futuro, gênios universais disputariam a honra de serem reconhecidos como seus discípulos.

I.2. A FORTUNA CRÍTICA DE VICO

Admitindo-se que os textos acadêmicos transcorrem mais amenos quando se lhes introduz uma nota de humor - cuja graça no gênero erudito depende do gênio reconhecido ao autor da anedota - poder-se-ia dizer que o culturalismo surgiu de um epigrama de René Descartes ou, mais precisamente, da reação que um dito jocosos do patrono do racionalismo ocidental provocou no espírito de Giambattista Vico, na época ainda um anônimo pensador napolitano.

De fato, em pleno século XVIII, poucos ousariam contrariar as vitoriosas teses de Descartes, consagrado pela proeza de ter obtido a adesão quase unânime da *intelligentsia* ocidental à idéia de que o progresso intelectual depende da conversão das matérias estudadas em conceitos claros e objetivos, de preferência matematicamente demonstráveis. Postulado em nome do qual o filósofo francês recusava à História os créditos de ciência. Em sua opinião, por exemplo, não obstante o esforço de arqueólogos e historiadores para reconstituir os anos finais da República em Roma, sobre o assunto alcançariam saber, no máximo, o que talvez naquele tempo soubesse uma das criadinhas de Cícero!

À parte o humor, muito discutível, aí está, tão autêntica quanto o primeiro parágrafo do **Discurso Sobre o Método**, a amostra do espírito cartesiano que indignou Vico, desde então empenhado em reabilitar a ciência condenada pelo veredicto e... pela anedota de René Descartes.

No início de um de seus exemplares ensaios consagrados a Vico, Isaiah Berlin observa a influência que a biografia e a fortuna crítica do filósofo exerceram sobre sua obra, tão afetada pela indiferença dos seus contemporâneos, quanto, principalmente, pela interpretação que lhe mereceu a admiração dos pósteros.

Com efeito, até hoje a obra de Vico convalesce do efeito acumulado da admiração de seus intérpretes - em cujo elenco, numa seqüência que se estende do século XVIII até o presente, suceder-se-iam Herder, Hegel, Marx, Michelet, Dilthey, Benedetto Croce, Colingwood, Eric Auerbach e Karl Löwith - na medida em que cada um deles exagerou suas afinidades com o filósofo italiano, provavelmente a título de o poder apresentar como precursor de suas próprias idéias. Assim não fosse, como explicar que o mesmo Vico tenha sido interpretado por Michelet como "um romântico humanista", e por Croce como "um quase hegeliano metafísico", opiniões tão díspares quanto, curiosamente, favoráveis aos pontos de vistas característicos destes dois autores? (isto sem mencionar comentaristas menos conhecidos, como os italianos Paci e Baldoni, em cujos textos Vico ora é apresentado como um "proto-existencialista", ora como um "materialista precursor de Feuerbach").

Diante deste imbroglío de opiniões ilustres, a crítica mais recente argüi a necessidade de se estabelecer a originalidade de Vico a partir dele próprio, isto é, de sua obra excluída de interpretações.

I.3. TEORIA DO CONHECIMENTO DE VICO

I.3.1 O Conhecimento Per Causas

Quando Isaiah Berlin declara Vico a figura máxima do movimento de idéias, em Filosofia chamado de "contra-reforma", ele está principalmente referindo-se à originalidade que predisps o filósofo napolitano a romper com o pensamento oficial de seu tempo, o qual, não obstante o impacto de René Descartes, permanecia sob a tutela do aristotelismo, ou seja, do Aristóteles "cristianizado" pela escolástica medieval. De fato, em várias passagens de sua obra, Vico manifesta desaprovação às teses de Aristóteles, com uma ênfase nele só comparável às suas manifestações de simpatia por Platão.

No entanto, se é verdade que Platão inspirou a Vico algumas de suas melhores e mais fecundas idéias, curiosamente, ao que parece, foi a Aristóteles que recorreu para organizá-las sob a forma dos conceitos inteiramente originais, tal como se apresentam no texto da **Ciência Nova**. Entre tais idéias - e, neste ponto, a crítica é unânime - a principal é a do conhecimento per causas, que vem a ser o conhecimento da coisa criada por seu criador.

Ora, segundo Vico, através da História - leia-se, da cultura - o homem faz-se a si mesmo e, por conseguinte, pode conhecer de si mais perfeitamente do que jamais alcançaria conhecer mesmo dos objetos e coisas mais simples, como um cão ou uma árvore, posto que a esses não os criou.

Aqui não importa discutir se este é um ponto de vista inédito ou, como pretendem alguns comentaristas, se se trata de uma idéia de Santo Agostinho furtivamente reaproveitada pelo filósofo italiano. Pois para a antropologia é original, visto que seu enunciado literalmente demarca o campo do conhecimento que, no futuro, justificar-lhe-ia constituir-se como ciência.

Retornando ao débito de Vico para com Aristóteles, convém rastrear no pensamento do filósofo grego as idéias que permitiriam ao seu companheiro de ofício concluir que o homem se faz a si mesmo da mesma forma pela qual Deus fez a natureza, de forma tal que cabe a ele - e não a Deus ou à natureza - autodeterminar-se.

A esta altura entende-se melhor a observação, registrada anteriormente, com respeito às conseqüências do fato de a Universidade de Nápoles haver recusado a Vico a cátedra de Direito Civil, pois, como veremos, muito embora a contragosto, ele não permaneceria em vão professor de Retórica.

No início do século XVIII, a Retórica decaía do prestígio que experimentara até a alta Idade Média, tendo sido rebaixada ao nível de uma disciplina subalterna em nome do rigor científico recém-prescrito por homens da estatura intelectual de um Descartes.

Professor de Retórica e autor de um tratado sob a matéria, seria absurdo supor que Vico não se houvesse detido na afirmação de Aristóteles de que a Retórica é uma *techné* e não uma *empiria* - "o meio de produzir uma das coisas que podem indiferentemente ser ou não, cuja origem está no agente criador e não no objeto criado, visto não existir *techné* das coisas naturais ou necessárias".

Neste trecho, percebe-se claramente o caminho trilhado por Vico para desenvolver a idéia nuclear de seu pensamento: através da cultura, o homem cria a humanidade. Logo, a humanidade não é um fenômeno natural, nem tampouco necessário, no sentido de que, por exemplo, ser romano é um modo de ser humano somente determinado pelo arbítrio do povo que se constituiu desse modo, em detrimento de outros modos igualmente possíveis. Por outro lado, se é certo que os homens fazem sua humanidade, é ainda mais certo que a forma pela qual a constituem varia no tempo e no espaço: são homens sendo romanos, brasileiros ou caiapós.

Dessa variação, cujas diferenças saltariam aos olhos num encontro hipotético de Júlio César com um chefe caiapó, Vico extrairia o argumento que ainda lhe faltava para provar que o homem é verdadeiramente o criador da condição humana. Pois do contrário não os haveria tão distintos entre si, visto não ser crível que Deus houvesse conformado os romanos distintos dos caiapós ou, muito menos, a natureza os

houvesse prediposto a desenvolver essas identidades - a rigor humanidades - específicas. Portanto, à força das mesmas razões óbvias pelas quais se pode conhecer o que é uma árvore, mas não o que é ser uma árvore, o homem pode conhecer o que ele é porque se faz assim como é.

Doravante Vico empenhar-se-ia em estabelecer os critérios indicados para avaliar os graus de certeza sustentáveis pelo conhecimento **per causas**, os quais, destacados do plano geral de sua obra, a meu ver, sobressaem na segunda tese que o filósofo desenvolveu, provavelmente inspirado na retórica de Aristóteles.

1.3.2. Verum et Factum: Verum et Factum Convertuntur

Aristóteles não só afirmou que a Retórica é uma *techné*, como também a definiu como sendo "a arte de extrair de qualquer assunto o grau de persuasão que ele comporta", ou ainda "a faculdade de descobrir especulativamente aquilo que em cada caso é próprio para persuadir".

Logo, por definição estão excluídos da Retórica os fenômenos demonstráveis mediante evidências racionais - cuja presença, logicamente, tornaria supérflua a persuasão - e incluídos os fenômenos que não comportam a evidência de sua própria manifestação, ou seja, cuja racionalidade não pode ser demonstrada, mas apenas tornada **verossímil** através de um argumento.

Neste ponto, vale recordar que o século XVIII coincidiu com o período áureo do cartesianismo, cuja doutrina racional - na época já convertida em uma espécie de razão enrageé pelo jacobinismo dissimulado sob a placidez do "espírito de geometria" - supunha ser verdadeiro apenas o conhecimento capaz de expressar-se por intermédio de evidências traduzíveis em termos matemáticos. Porém, como Vico nitidamente percebera manifesto na opinião que levava Descartes a comparar os historiadores às criadinhas de Cícero, aceitar este princípio implicava negar ao autoconhecimento do homem não só a possibilidade, mas até mesmo o direito de assumir-se como ciência.

Diante desse impasse, criado pela necessidade de se extrair conhecimento de fenômenos indemonstráveis nos termos do princípio que não os julgava matéria transformável em conhecimento autêntico, Vico propõe uma solução, a qual, por si só, justificaria sua admissão ao exíguo rol dos gênios universais: "**Verum et factum convertuntur**", o verdadeiro e o feito são conversíveis.

A simplicidade da fórmula desconcerta tanto mais quanto se lhe reconheça o efeito de um verdadeiro "choque epistemológico", a cujo impacto as ciências ditas naturais ou exatas recuariam do espaço hoje ocupado pelas ciências humanas.

Admitindo-se que o conhecimento da coisa criada pelo criador - o conhecimento *per causas* - corresponde ao máximo do cognoscível, as ciências proporcionarão certezas segundo o grau de subjetividade de que estiverem penetradas. Portanto, ao inverso do que se afirma in **Descartes fidelibus**, não se deve creditar o rigor da Matemática à ação de causas externas - hipótese só admissível se ela objetivamente

refletisse a estrutura do mundo - mas sim à circunstância de ser arbitrária, que dizer, de consistir no uso de convenções livremente adotadas como o são, por exemplo, as regras de um jogo.

Observe-se que a opinião de Vico sobre a Matemática é distinta do ponto de vista segundo o qual as proposições matemáticas são analíticas ou tautológicas, pois mesmo quando as tautologias não descrevem algo continuam sendo declarações, ao passo que a invenção - nesse caso comparável às regras de um jogo - não declara coisa alguma. Portanto a novidade do pensamento de Vico não é considerar o pensamento dedutivo incapaz de formar conhecimento, mas considerá-lo como sendo uma atividade como é, por exemplo, a música: "Uma coisa é considerar o raciocínio dedutivo como não nos dando qualquer nova informação (o que é um antigo lugar comum), e outra, muito diferente, dizer que é, como a música, uma atividade. Da mesma forma, uma coisa é advertir contra a confusão das coisas com as suas definições, ou dos fatos com os seus símbolos (o que os nominalistas fizeram antes mesmo antes de Occam), e outra, muito mais surpreendente, supor, como Vico, que as ciências formais, como a Lógica ou a Matemática, não são formas de descobertas, mas de invenção, de maneira que, se tivermos de considerá-las falsas ou verdadeiras, devem sê-lo em um sentido muito diferente daquele no qual esses qualificativos são aplicados no caso das declarações". (Isaiah Berlin, *Vico e Herder*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1982, pág. 35.)

Por outro lado, Vico percebia que a originalidade do saber extraível do conhecimento per causas tornava impossível classificá-lo em qualquer das três espécies de conhecimento consensualmente admitidas no seu tempo: o teológico ou

metafísico, baseado na intuição racional ou na revelação da fé; o dedutivo, correspondente às ciências formais como a Lógica ou a Matemática; e ainda o perceptivo, baseado na observação empírica.

Com efeito, o conhecimento que constitui as ciências humanas difere do metafísico - enunciado *a priori* pela intuição racional - porque é empírico; do dedutivo, porque não somente discerne que existe ou ocorre, mas também porque existe ou ocorre; e finalmente do perceptivo, porque seus resultados não são suscetíveis de serem alcançados através da experimentação e da indução. Trata-se de uma espécie de conhecimento **grosso modo** definível como **autoconhecimento**, em virtude de o sujeito do ato cognoscente ser ao mesmo tempo o criador do objeto a ser conhecido.

A rigor, segundo Vico, às Ciências Humanas correspondem a racionalização dos fenômenos que preexistem às suas manifestações exteriores - ditas objetivas ou concretas - visto primeiro se manifestarem na consciência do sujeito, no mesmo sentido que o objeto real "mesa" primeiro se constitui como representação da consciência do sujeito, do homem real, que a forjou ou esculpiu na forma de um tampo sustentado por quatro pés. Com efeito, se subtraíssemos do mundo o conceito de mesa, nada haveria nos exemplares remanescentes que obrigasse a repetir a forma, a utilidade, em suma, a representação supostamente desaparecida, pois uma mesa é o que é porque o homem a "criou" assim como é. Dessa perspectiva, a representação do objeto na consciência do sujeito é tão **real**, tão **verdadeira** quanto o exemplar concreto de ferro ou de madeira que lhe sirva às refeições.

Ademais, a demarcação da competência das Ciências Humanas destaca o alcance do insight que permitiu a Vico, com dois séculos de antecedência, contrapor-se às críticas que se acumularam sobre essas disciplinas por não as julgarem capazes de suportar os ônus decorrentes da duplicação do sujeito em objeto de pesquisa. Como se Vico não houvesse demonstrado que a experiência interna que os homens preliminarmente constituem dos fenômenos humanos, longe de ser embargo, é, ao inverso, a condição *sine qua non* da compreensão desses fenômenos.

Em contrapartida, a maioria dos fenômenos sob a jurisdição das Ciências Humanas não possui, como a mesa do exemplo, perfeita identidade de representação com a coisa representada. Tanto é assim que, em seu âmbito, a identidade entre o conceito e a coisa ocorre numa relação inversamente proporcional à complexidade do fenômeno, ou seja, quanto mais complexo o fenômeno, menores serão a chance e o índice de coincidência.

Alta, baixa, retangular, de mármore, de ferro, não importa a variedade de formas e materiais, a mesa mantém suas características essenciais sob pena de deixar de ser o que é. Como explicar então o que acontece, ao contrário, com fenômenos objetivamente heterogêneos e, não obstante, equivalentes e capazes de se manterem sendo o que são, tais como "Família", "Deus", "Organização Política"?

O fato de alguém chamar de "pai" não ao seu genitor, como nós fazemos, mas ao irmão de sua mãe, não significa absolutamente que este alguém não disponha, ou disponha a menos, do conceito e da experiência de parentesco, a qual nós, ocidentais, habituamos-nos a chamar de família. Da ótica da Antropologia, acaso haverá diferença,

ou melhor, incompatibilidade entre o Deus chamado "Júpiter" e seus pares chamados "Oxalá" ou "Jesus Cristo"? Não. Porque, sendo tão diferentes, são idênticos no conceito, Deus, do ponto de vista peculiar às culturas que ora os representa "Júpiter", ora "Jesus Cristo", ora "Oxalá".

Em minha opinião, admiradora da obra e do gênio de Vico, este é o ponto culminante de seu pensamento, a partir do qual se entende que os "universais" do homem afinal existem, mas tão-somente como conceito, como representação.

Nesta medida sempre estiveram certos os culturalistas: as culturas são relacionáveis, mas a rigor incomparáveis, pois exceto pelo elenco reduzido de conceitos gerais - conceitos estes, note-se, se tomados em seu grau de abstração, limite além do qual a Ciência arricar-se-ia e entrar na seara da Metafísica - quase nada, ou nada, possuem originariamente em comum.

Assim mesmo as culturas híbridas - resultantes da acumulação assimilação, e combinação de padrões culturais heterogêneos preexistentes à sua autonomia - são originais por serem irreduzíveis à soma de realizações alheias reunidas em sua composição. Além do que, nas circunstâncias sempre inéditas da organização de uma cultura, cópia não significa reprodução da matriz, nem tampouco significa imitação na acepção pejorativa em que a palavra designa uma corrupção, uma falsificação do original. Algo como se nas culturas adventícias os fenômenos fossem menos autênticos que os modelos cedidos pelas culturas tradicionais.

Por conseguinte, classificados conforme se manifestam dentro ou fora da cultura que lhes deu origem, a diferença perceptível entre os padrões culturais genéticos e os adquiridos não decorre da incapacidade da cultura mais nova de os produzir idênticos ao modelo, mas de sua capacidade de os produzir diversos, de os transformar, recriar afins da originalidade que, em última instância, a predispôs a constituir-se. (Pessoalmente, tenho como prova deste raciocínio o exemplo irrecusável da variação regional da cultura brasileira.)

1.3.3. O Verossímil: A Verdade Problemática

Assim sendo, descartada a hipótese da comparação, se os universais do homem só existem sob a forma de conceitos gerais, rentes das abstrações puras, como, para efeito de os converter em conhecimento, abordar os fenômenos que objetivamente lhes correspondem? À vista da multiplicidade de suas manifestações objetivas - DeuseS, famíliaS, propriedadeS - é pertinente supor que algumas variações detenham mais recursos para exteriorizar - realizar - o conceito do que outras? Neste caso, haveria as mais e as menos verdadeiras?

As questões multiplicar-se-iam *ad absurdum* se, novamente, Vico não as houvesse previsto e solucionado. Pois, segundo ele, a constatação de fenômenos semelhantes no conceito e, paradoxalmente, diversos na realidade, subentende a existência do "verossímil ou a verdade problemática: "o verossímil é a verdade problemática" - aquilo que está no meio entre o verdadeiro e o falso; o mais das vezes

é verdadeiro, excepcionalmente é falso; mas, sua característica é o que não implica uma garantia infalível de verdade. (Vico, **Sobre o método de estudos do nosso tempo**).

A esta altura, suponho ter demonstrado o que sugeri a propósito de contribuição furtiva de Aristóteles à obra de Vico, pois sem dúvida foi ele o primeiro a conceber um método - a Retórica - de se extrair conhecimentos de fenômenos contingentes, vale recordar, "aqueles que podem indiferentemente ser ou não". Método, não fosse ele um hiper-realista, definível nesse contexto como um meio de compensar "a depreciação da realidade" do fenômeno - objeto que se manifesta - ao ser transformado em fato - objeto que se manifesta no homem.

Porém a presença subreptícia de Aristóteles em nada desmerece a originalidade do napolitano, porquanto, como veremos, ele expandiria de forma inédita esses conceitos, libertando-os do realismo no qual estiveram confinados na obra do Estagirita.

Vico encontrara o "verossímil" ainda enunciado sob a forma de **verdades contingentes** em oposição às necessárias, distintas em virtude da aptidão, exclusiva das últimas, de se transmutarem em conhecimento sem o recurso à experiência. Seriam portanto necessárias as verdades que coincidissem com proposições gerais "como toda a mudança tem uma causa", cujo conhecimento - isento de experiência - se constitui logicamente **a priori**.

Nessas circunstâncias, transcorridas no primeiro quartel do século XVIII, é pertinente enfatizar o fato de que as verdades contingentes ainda se definiam por

simples oposição às necessárias, dotadas de um enunciado mais elaborado, graças não exclusivamente à sua natureza - a serem o que são - mas também a uma tendência de pensamento, na época predominante, a qual tendia a concentrar o conhecimento em torno dos "universais".

Ora, Vico foi o primeiro e talvez o único em seu tempo a perceber subjacentemente a "tendência ao universal", um escopo moral - hoje dir-se-ia ideológico - o qual, naturalmente, a desqualificava até como "sintoma" dos processos de expansão do conhecimento em curso. Pois, salvo pela revelação da fé, a qual, diga-se, ele considerava, os universais consistiam em generalizações puramente formais ou em generalizações mantidas à custa de se lhes evitar o exemplo adverso.

Quase à maneira de uma conspiração animada pela ânsia de semelhança típica do pensamento do século XVIII, teoria, opiniões, sistemas filosóficos superados e vigentes aliavam-se às recentes descobertas científicas, com o fim de prover razões, por assim dizer, à investidura moral dos "universais", requisitados para aferir e legitimar o conhecimento, cuja autoridade edificaria mais tarde o modelo antropológico chamado "civilização ocidental" (o etnocentrismo, as desastrosas conseqüências de se instituir um *logos* autoritário, quer dizer, uma razão destinada a ser juiz de outras razões e, principalmente, o erro de se utilizar o que é um simples atributo, a semelhança, como cânon do conhecimento, tudo isso Vico percebeu, sozinho, na acanhada capital das Duas Sicílias, não obstante a escassa informação antropológica disponível na época e... não obstante não ter lido Michel Foucault).

Nesse contexto, creio ser pertinente ressaltar que o conceito de civilização ocidental, mais tarde desenvolvido e defendido pelos evolucionistas como um padrão antropológico tão amplo quanto, considerando os critérios epistemológicos de sua doutrina, surpreendentemente teleológico - estágio final da cultura a que estaria predestinada toda a espécie - reflete de modo irreparável a voga intelectual do tempo e do lugar em que foi concebido: a Europa do século XVIII. Daí o culturalismo, aqui entendido como crítica às teses evolucionistas, ter surgido no rastro da constatação de impossibilidade de uma civilização planetária. Pois há que se creditar a esse paradigma, pelo menos, o mérito de haver dissipado o equívoco da semelhança demonstrando que, apesar do século das luzes, nem todo mundo evolui na direção do ocidente.

I.3.4. Verum et Certum: O Verdadeiro e o Certo

Portanto para avaliar o alcance da teoria do conhecimento de Vico e, sobretudo, para entender sua influência sobre o culturalismo proposto como um paradigma antropológico, convém ressaltar o ineditismo da reflexão cujo processo levou o filósofo a identificar o erro epistemológico, grave, implícito na supervalorização da recorrência, ausente ou presente nos fenômenos. Naquela altura, repertir-se, manifestar-se idêntico qualificava, por assim dizer, moralmente o fenômeno, ou seja, legitimava o conhecimento a que desse origem, visto a variedade ser interpretada como manifestação do contingente ou episódico (característica, por sua vez, então interpretada como um sintoma do falso: o recorrente - leia-se universal - era considerado verdadeiro; o contingente - leia-se heterogêneo - era considerado falso.

Nessa circunstâncias, por analogia a certos fenômenos naturais cuja variedade de formas e representações não lhes modifica o conteúdo, ou seja, o fato que objetivamente manifestam - no círculo polar ártico, no deserto do Saara, no cálculo astronômico ou astrológico, ou até mesmo numa paisagem impressionista, o crepúsculo é a imagem do Sol decaindo na linha do horizonte em virtude do movimento de rotação da Terra - Vico advertiu a existência de uma classe de fenômenos contraditoriamente contingentes e universais: contingentes em relação a sua variedade no tempo e no espaço; universais em relação à uniformidade do seu conceito. Como, então, sistematizá-los, isto é, extrair de sua ocorrência conhecimento, com um grau de certeza sustentável pelos princípios gerais da Lógica?

Vico irá resolver o problema sugerindo que, doravante, essa classe de fenômenos seja analisada à luz de duas categorias epistemológicas distintas: **Verum** e **Certum**. O **Verum**, o verdadeiro, corresponderia ao grau máximo de conhecimento que se pode extrair de um fenômeno, conhecimento ideal, atingível apenas quando o criador conhece a coisa criada e, conseqüentemente, impossível de ser modificado pela experiência. Em contrapartida, numa fórmula simplificada, o **Certum** corresponderia ao verdadeiro sob a condição de poder ser modificado pela experiência.

Sobre essa passagem, aliás fundamental da obra de Vico, as controvérsias são veementes. Pois, ainda hoje auxiliados pela turbulência do texto da **Ciência Nova**, cujo estilo nem sempre condiz com a clareza e a magnitude dos temas tratados, os intérpretes se valem das idéias do filósofo italiano para favorecer suas próprias convicções. Haja vista, por exemplo, o ensaio recente de José Guilherme Merquior, publicado no México, pouco meses antes de seu falecimento, no qual, a título de

defender o autor napolitano contra o equívoco de seus discípulos, o ilustre crítico brasileiro empreende - ou julga empreender - a revelação de Vico como sendo... o Descartes da História! (segundo Merquior, Vico era um racionalista cujo pensamento teria sido indebitamente apropriado por irracionaisistas nos moldes de um Croce, de um Dilthey, de um Habermas e, até mesmo, ressalve-se, na opinião do crítico brasileiro, de um ensaísta cauteloso como Isaiah Berlin).

Contudo, as dificuldades de se entender à primeira vista os graus epistemológicos correspondentes ao **Verum** e ao **Certum** são plenamente justificáveis porque, sem dúvida, no que diz respeito à capacidade de expor didaticamente suas idéias, Vico foi um autor displicente. Mesmo assim, penso que a Antropologia não pode se furtar à compreensão desses dois conceitos, cujo enunciado detém nada menos que o acesso da disciplina aos universais, sem os quais evidentemente seria-lhe confiscado o direito de se constituir e de se exercer como ciência.

Com efeito, considerado do ponto de vista epistemológico, a diferença entre o **Verum** e o **Certum** não se limita à vulnerabilidade do fenômeno - a rigor do conhecimento - à experiência. Não se trata, somente, da caracterização do conhecimento *a priori*, que, como vimos, obrigatoriamente se manifesta isento de experiência. Trata-se, isto sim, da revelação e aferição da verdade contida em uma classe específica de fenômenos: os fenômenos culturais.

Por outro lado, advirta-se ser um engano grosseiro supor que Vico tenha copiado a teoria de conhecimento de Bacon, no sentido de que o **Verum** e o **Certum** seriam meras designações das etapas progressivas de certeza prescritas pelo filósofo inglês.

Conforme Vico, o **Certum** sempre se manifesta como certeza suficiente, quer dizer, apenas facultativamente ampliável ou modificável pelo acréscimo de evidências. Pois a validade do conhecimento **Certum** não depende de suas manifestações objetivas - da experiência concreta que constitui aos olhos do observador - mas de sua correspondência a um universal estabelecido *a priori*, **Verum**. (A variedade de deuses desaparece na idéia universal, Deus comum a todas as culturas). Idéia, nesse caso, de modo algum redutível à noção realista, aristotélica, de **conceito**, segundo a qual o termo designa um enunciado de coisas rigorosamente coincidente com o que a coisa é; nem, muito menos, a conceito racional, cuja noção corrente, cartesiana, refere exclusivamente o enunciado lógico da coisa (no sentido de que o **Verum**, Deus, não é idêntico à idéia de Deus, cuja existência é logicamente demonstrável). Uma vez que a originalidade da teoria do conhecimento de Vico consiste, principalmente, na revelação das **universais da imaginação**:

"A essência do pensamento de Vico não foi compreendida por aqueles que se negam a descobrir a função das universais da imaginação como substituto dos conceitos racionais". (Vico, Marx y Heidegger, Grassi Ernesto, em **Vico y Marx: afinidades y contrates**", Tagliacozzo Giorgio, compilador, Editora Fondo da Cultura Económica; México, 1990, pág. 226).

Para se ter a dimensão correta do valor intelectual dessa afirmativa - da validade do conhecimento **Certum** em virtude de sua correspondência a um universal **Verum** - vale mencionar a semelhança entre **los generi intelligibi** do italiano e os juízos **sintéticos a priori**, formulados por Kant, quase um século mais tarde. Similitude, aliás, que justificaria a interpretação de um discípulo ilustre, Dilthey, para quem a teoria do conhecimento de Vico teria sido uma antecipação da epistemologia kantiana.

Além disso, integradas ao princípio da convertibilidade do verdadeiro e do feito (**Verum et Factum convertuntur**), as definições e a relação atribuída por Vico ao **Verum** e ao **Certum**, repita-se, inéditas, tem para a Antropologia uma importância suplementar: constituem o fundamento epistemológico do culturalismo. Destarte creio ser necessário entendê-las, averiguá-las sob a forma diluída em que se apresentam no repertório antropológico, a meu ver, injustamente destacadas da obra de Vico.

A esse propósito, note-se que há tempos vem se acirrando a disputa entre as duas correntes epistemológicas dominantes na atualidade: a neopositivista e a neokantiana. Das quais, abstraídas do formalismo que lhes cultivou a função metodológica, poder-se-ia dizer que divergem, a rigor, sobre uma única questão: derivar ou não o conhecimento da experiência. Enquanto os neopositivistas julgam que o conhecimento ocorre derivado, subordinado à experiência, os neokantianos, seus adversários, julgam que o conhecimento é um efeito da razão, isto é, ocorre derivado da subjetividade.

Portanto, à primeira vista, a polêmica neopositivistas *versus* neokantianos parece ser uma versão contemporânea das objeções de Aristóteles a Platão, tais como as registramos no início deste capítulo, contidas e explícitas no duplo sentido da palavra paradigma: modelo e exemplo.

Sem embargo, a análise do problema não confirma essa impressão, pois revela que, sob a mira do método, as objeções clássicas do realismo ao idealismo se apresentam substantivamente modificadas em relação ao seu significado originário, em virtude da diferença do contexto teórico em que atualmente se encontram formuladas: se antes competiam à Metafísica, agora competem à Epistemologia.

Ora, essa mudança radical de perspectiva tem o efeito surpreendente de compatibilizar os dois pontos de vista ou, no mínimo, aproximá-los no sentido de elevar suas coincidências a um grau superior ao das suas divergências, posto que, insista-se, sob a chancela do método, nesse aspecto as duas correntes epistemológicas se equivalem por serem igualmente cartesianas.

Visto a diferença de contexto aludida ser ainda uma consequência direta de Descartes haver substituído a metafísica por uma pedagogia do indubitável. Substituição que desencadeou na Filosofia ocidental algo próximo de uma "Grande inquisição gnoseológica", inspirada pela crença na necessidade de espiar, expurgar, erradicar o falso, o provisório, o contingente, do universo inalteravelmente verdadeiro, segundo Descartes, constituído pela razão. Mas, muito embora o tempo tenha revelado a face dogmática, vã, em última instância, e até mesmo irracional da razão cartesiana,

desafortunadamente a ciência permaneceu sob sua tutela. À ciência, pesa-lhe hoje tanto quanto no século XVII a aversão à metafísica recomendada pelo patrono do racionalismo.

Outrossim, fugiria ao meu propósito ampliar essa discussão para, se fosse o caso, criticar a noção de metafísica em Descartes ou verificar as causas possíveis do desvio dos neokantianos, visto ser a doutrina de Kant a contestação máxima do que foi aqui designado como pedagogia do indubitável. No entanto, era indispensável, pelo menos, citar esses argumentos para alcançar a compreensão a que se almeja das categorias de Vico, *Verum et Certum*.

Pois, se não estou enganada, desde Descartes há uma ideologia de ciência paradoxalmente cultivada à guisa de se evitar à ciência... a ideologia! Nesse contexto, ideologia comparável à metafísica, ao conhecimento destituído de certeza, falso. Cujo escopo cartesiano provocou o aparecimento de metodologias autoritárias nos moldes, por exemplo, do método anti-historicista de Sir Karl Popper, ou da lógica, nesse particular, aparentemente mais branda, de Levi-Strauss.

Se não, observe-se se o critério da refutabilidade das teorias de Popper ou se os modelos multivalentes de Levi-Strauss não são formas mais ou menos enfáticas, ostensivas, de negar a historicidade que, a despeito das objeções desses autores, é a marca indefectível dos fenômenos humanos?

Porque ao longo do período transcorrido, desde o advento de modernidade até os nossos dias, aliás declarados à socapa pós-modernos, a hegemonia cartesiana na

metodologia científica produziu este contrasenso: a proscrição da História no processo do conhecimento. **Malgré Vico**, a História continua sob a suspeita de ser a ciência fátua das criadinhas de Cícero!

Não são outros os os motivos pelos quais falta à maioria dos métodos científicos a imprescindível noção de **História** ou, se preferirmos, de **cultura**. Precisamente a única noção que proporciona entender a acepção viquiana do **Verum** e do **Certum**: antes de mais nada, reconhecimento de historicidade da condição humana e, por extensão, da **historicidade** de todo o conhecimento que a ela se aplica. Que não é fátuo, não é falso, nem sequer necessariamente provisório: é histórico. E hoje, talvez, sobre **Roma** sabemos mais do que sabiam os romanos, embora não saibamos exatamente o mesmo que, em **Roma**, eles sabiam de si. Nem por isso Tito Lívio é um autor maior ou menor que Gibbon. Por certo a disparidade entre o conhecimento histórico contemporâneo e o retrospectivo é inevitável. Contudo, sua ocorrência não os invalida como matéria reflexiva idônea.

Por outro lado, a maior parte do conhecimento sistematizado sobre os fenômenos humanos tornou-se possível graças à **reconstituição**, vale dizer, à interpretação de um fato remoto no tempo ou no espaço. Pela simples e inquestionável razão de que a capacidade humana não é suficiente para abarcar o conjunto multitudinário da experiência humana no limite de uma geração ou de uma dada geografia. Pois dessa perspectiva histórica, a rigor antropológica, o indivíduo herda a sua própria humanidade, a qual lhe permitirá compreender as realizações e os propósitos da humanidade alheia: entendemos o kula porque de algum modo podemos

entender os melanésios sem nunca termos estado nas ilhas Trobriand, sem nunca termos vivido como os melanésios, nem mesmo com os melanésios, como durante algum tempo viveu Malinowski.

E, ao que se depreende do texto da **Ciência Nova**, Vico desenvolveu os conceitos estratégicos da sua epistemologia - **Verum et Certum** - a partir desta constatação: a possibilidade de se conhecer na ausência da coisa concreta a ser conhecida. Nessa medida, cada conhecimento **Verum** e a variedade de **Certum** que lhe corresponde estão interpenetradas, pois, embora sendo autonômas, sustentam-se, significam-se mutuamente com o fim de sinalizar o acesso à intelegibilidade do fenômeno ausente - o qual é contingente - através de seu arquétipo que é universal. (*Voci mentali, generi intelligibi, Verum universale fantastici*, eis a trajetória ascendente de significação em cujo lastro mais tarde se emancipariam ciências como a Psicologia e teorias como a dos mitos e a dos sistemas simbólicos. Não fosse o filósofo italiano, na opinião de ninguém menos que Ernest Cassirer, o criador, o artífice, quase inverossímil no século XVII, no auge do cartesianismo, do conhecimento do **Inconsciente**.)

Por conseguinte, o **Verum** é a origem da experiência interna que os homens espontaneamente constituem dos fenômenos culturais, além da qual, consoante Vico, tudo quanto existe é a aptidão natural do semelhante para compreender seu semelhante. Doravante, entende-se melhor a qualidade epistemológica, a plasticidade da distinção que o filósofo interpôs entre o verdadeiro e o certo, cujo grau de complementaridade se verifica na possibilidade de o verdadeiro antecipar o certo e, na seqüência da observação, real ou imaginária, legitimá-lo como conhecimento. Em

síntese, sob o risco de empregar um paradoxo, na epistemologia de Vico o **Verum** é a **experiência teórica do Certum**, cuja existência proporciona ao homem herdar sua humanidade: em outras palavras, transmitir a cultura no tempo e no espaço.

A essa altura, convém enfatizar que Vico também foi o inventor do conceito de conhecimento, o qual, no futuro, Dilthey e Weber chamariam **verstehen**. Que vem a ser a compreensão empática, poder-se-ia dizer, genética, dos fenômenos que possuem a característica de se manifestar preliminarmente e, por vezes, exclusivamente na consciência do sujeito. No sentido trivial, mas indiscutível, de que um homem não precisa suspeitar de adultério para saber o que o ciúme é. Ou seja, à letra de Vico: " o conhecimento que nos permite entender o que Alcibiádes fez e sofreu de um modo muito diverso pelo qual, em princípio, não entenderíamos a história das pedras, das árvores e dos animais. Por isso todos esses seres e objetos têm um passado conhecível: mas não têm história ". (S.N. II. 127)

Portanto, a compreensão é o efeito espontâneo de relação entre o **verdadeiro** e o **certo**. Visto que no heteróclito panorama da cultura não é indispensável ao observador testemunhar, assistir, **experimental** o fenômeno para compreendê-lo. Nesse caso, na acepção particular que Vico emprega a palavra, a **imaginação** substitui a experiência. Tanto é assim que há disciplinas, como a História e a Antropologia, competentes para compreender - conhecer - realidades extraordinárias, isto é, distantes no tempo ou no espaço, ou, até mesmo, no tempo e no espaço, da realidade ordinária do observador.

Logo, a compreensão, **Verstehen** é um método empático de se obter conhecimento, possível unicamente porque há um substrato comum a todas as culturas - nesse contexto definível como a própria humanidade - que se manifesta através do elenco reduzido mas operante dos generi intelligibi, os quais, por princípio, permitem a qualquer ser humano entender o que sentiram e fizeram Alcibíades e os índios Kadiveo, seus semelhantes.

Concluindo a exposição da teoria do conhecimento que Vico desenvolveu para subsidiar sua reflexão sobre a História, leia-se Cultura, vale a pena, creio, destacar a índole, o aspecto pragmático dessa epistemologia. Com efeito, à semelhança da investigação que tem por objeto a relação do intérprete com os sinais, a qual a semiologia chama de pragmática, a epistemologia de Vico também destaca a relação do sujeito cognoscente com o objeto a ser conhecido. Pois, segundo ele pensava, no âmbito dos fenômenos culturais a ciência somente é extraível dessa relação, uma vez que em si, separados, a consciência do sujeito e o dado bruto não formam conhecimento.

Ora, esse aspecto da obra de Vico, curiosamente subvalorizado pela maioria dos críticos, a meu ver tem a importância de demonstrar de forma inequívoca a participação de Aristóteles na concepção de idéias do filósofo. Não fosse o grego quem propôs a retórica como uma *techné*, lembre-se, um método de transformar o "fenômeno - objeto que se manifesta - em fato - objeto que se manifesta no homem": objeto que se manifesta na sua relação com o homem.

Ademais, a pragmática subjacente à teoria do conhecimento de Vico tem principalmente a importância de ser o critério que solucionou a controvertida distinção entre as ciências ditas naturais e as ditas sociais ou humanas: **Naturwissenschaft** e **Geistwissenschaft** Pertencem ao primeiro grupo as disciplinas cujo objeto não é suscetível da presença do homem, ou seja, não é um fato, é um fenômeno. Por exclusão, as ciências que lidam com fatos pertencem ao segundo grupo.

Por incrível que pareça, dada a simplicidade e concisão da fórmula em comparação com a obscuridade infelizmente predominante nos textos teóricos atuais, esse parâmetro foi fundamental para o desenvolvimento das ciências não cartesianas, antes contestadas por sua inaptidão de suportar o ônus da prova empírica. Não foi em vão que Dilthey Rickert e Windelband o utilizaram para estabelecer suas respectivas tipologias científicas. Foi essa a última, mas certamente não a menos significativa contribuição de Giambattista Vico às ciências humanas, muitas das quais lhe devem a existência, como a Antropologia, ou assim quer me parecer.

1.4. SCIENZA NUOVA: FILOSOFIA DA HISTÓRIA OU TEORIA GERAL DA CULTURA?

A impressão da primeira leitura da Scienza Nuova é sintomática: a filosofia da história de Vico é, na verdade, uma teoria da cultura. Bem entendido, cultura na ampla acepção antropológica: a soma das realizações humanas percebidas em sua variedade no tempo e no espaço.

Com efeito, dessa perspectiva o texto de Vico é absolutamente revolucionário, pois ninguém antes dele havia desenvolvido uma teoria geral da cultura e muito menos baseado a teoria no pressuposto de que os homens **não são naturalmente humanos**, uma vez que são artífices de sua própria humanidade. A natureza se limita a dar-lhes existência física; a cultura é que os humaniza.

Ora, visto ser a cultura o instrumento criado pelos homens para produzir sua humanidade, claro está que, se não existir **como**, no mínimo deve existir **com um propósito**, uma finalidade: fazer dos homens humanos. Desse ponto de vista a cultura é um fenômeno moral.

Se é lícito argumentar que essa conclusão é indemonstrável, em contrapartida o princípio é evidente: é fato que os homens se fazem assim como são. Sendo assim, nada impede supor que este algo que eles modificam em sua condição natural seja algo que os diferencie positivamente dos demais seres. Pois supor o contrário seria assumir a cultura como uma ação ou projeto negativo, cujo efeito corromperia a natureza do homem. (Ponto de vista partilhado por muitos autores, como Rousseau, por exemplo, mas aqui não cabe discuti-lo.)

Por conseguinte, a despeito de se entender ou não a cultura como projeto, isto é, como uma ação dotada de finalidade, convém distinguir os níveis nos quais teoricamente ela se manifesta: ora objetivamente como o **grau de diferença**, ora moralmente como o **grau de superioridade**, segundo a perspectiva que a humanidade interpõe entre o homem e a natureza.

Retornaremos a esse ponto mais adiante. Por enquanto é suficiente registrá-lo para destacar a noção de relativismo étnico subjacente à obra de Vico: as culturas se equivalem, no sentido de não as haver melhores ou piores, mais ou menos bem sucedidas, pois cada uma de suas variedades efetivamente realiza a diferença - ou a superioridade - do homem em relação à natureza. Alguns anos mais tarde, no rastro de Vico, Herder afirmaria: "não existe **Favoritvolk**".

Ademais, Vico é um desses autores cuja obra periodicamente é redescoberta. A cronologia de sua fortuna crítica mostra que desde o século XVIII ocorrem surtos de interesse pelo seu pensamento. Nessas ocasiões, os novos intérpretes agem como se ignorassem as críticas anteriores feitas ao filósofo, pois, como já observamos, em geral Vico não é apenas interpretado ou contestado, mas ostensivamente "vertido" para as convicções caras a cada um de seus comentaristas.

No momento assistimos a um desses surtos, a um novo ciclo de interpretações da obra de filósofo italiano. Dessa vez, retirada da vala comum onde jazem as filosofias suspeitas de irracionalismo, quer dizer, adversas ao racionalismo ocidental, anti-iluministas, para defender o historicismo, bête-noire e alvo contumaz dos metodólogos pós-modernos. Espécie curiosa de "puritanos do método", fanaticamente empenhados em expurgar a subjetividade da ciência, e mais cartesianos do que Descartes jamais imaginou se pudesse sê-lo, julgam-se os guardiões da verdade científica, a ponto de proclamarem o fim da História, cujos megarrelatos - neologismo cunhado para designar as narrativas históricas de longo curso, como por exemplo, a

Idade Média - propõem substituir por uma megalógica. Só que ainda não esclareceram como, sem o concurso dos fatos, uma teoria seja capaz de engendrar sua própria crítica e até sua superação; em suma, como a lógica funciona sem o exemplo).

Contra eles, contra a vigência exclusiva de seus métodos, uniram-se as minorias acadêmicas que seguem crendo na História, na historicidade inalienável da condição humana. Uniram-se e foram buscar socorro em Vico. Note-se, não ao protomarxista, ao proto-existencialista, ou ao proto-estruturalista; mas a Vico par lui-même.

E, ao que parece, desta feita o interpretado saiu ileso da interpretação. Requisitados para defender o historicismo e recuperados pela crítica recente, autor e obra são enfim declarados sendo o que realmente são: Giambattista Vico, o primeiro filósofo culturalista; e *Scienza Nuova*, a primeira teoria geral da cultura.

Foram necessários três séculos e, como se diz, ter consumido um mar de tinta para se entender que, sob a rubrica da História, na verdade Vico refletiu a problemática da Antropologia: a variedade da condição humana determinada pela variedade de sua ocorrência no tempo e no espaço.

Aliás, da perspectiva de Vico, a distinção entre História e Antropologia torna-se meramente formal. Pois o filósofo não reconheceu a especificidade geralmente atribuída às problemáticas dessas duas disciplinas: considerava que o fenômeno que varia no tempo é o mesmo que varia no espaço - a condição humana. Opinião repetida, talvez sem o saber, in *Vico fidelibus*, por Ruth Benedict em *Pattern of Culture*:

"Anthropology is the study of the human beings as creatures of society". De acordo com essa definição da eminente discípula de Boas, justificar-se-ia excluir da Antropologia a vida dos doze Césares, ou a dos doze membros do comitê de Salvação Pública liderado por Robespierre durante a Revolução Francesa? Se bem a entendo, creio que não.

Sob o enfoque culturalista, a rigor a Antropologia contém a História na medida em que, obrigatoriamente, as culturas precedem, *et pour cause*, ensejam as civilizações. Não haveria América sem a Inglaterra, como não haveria Inglaterra sem os saxões, os normandos e os celtas. A evidência é grande demais, nítida demais para tolerar objeções: nesse aspecto, discordar dos culturalistas é discordar dos fatos.

No entanto, diante da enormidade e heterogeneidade do problema - repita-se, as variações da condição humana - os introdutores do culturalismo na ciência antropológica, Fritz Graebner e Wilhelm Schmidt, mentores da escola histórica alemã e futuros mentores de Franz Boas, convieram em destinar a Antropologia à história das culturas, e reservar a História propriamente dita para as civilizações. Qual seria, então, o critério indicado para diferenciar cultura de civilização? Precisamente o critério que levaria os antropólogos a substituir o nome culturalismo por difusionismo: a capacidade de difusão presente nas culturas e ausente das civilizações.

Porque as civilizações não consentem em mudar. Não migram, não se exportam, não admitem transferência. Nesse sentido, são estáticas. Ao contrário, as culturas são dinâmicas, móveis, suscetíveis de se estabelecer e evoluir em quaisquer lugares e épocas. Assim como os romanos impuseram aos povos sob seu império a

cultura que tomaram de empréstimo aos gregos. Levando-a a reboque de seus exércitos até a península Ibérica, de onde a trouxeram os portugueses, de quem nós, brasileiros, herdamos. O número de palavras gregas conservadas em nosso idioma é prova suficiente deste percurso: Grécia, Roma, península Ibérica, Brasil. Não fora assim, não diríamos metáfora, paradigma, Antropologia. Não pensaríamos hoje, em Recife, Pernambuco, com as categorias lógicas inventadas num lugar ao norte do mar Mediterrâneo há mais de 2000 anos.

Por outro lado, a civilização grega pereceu. Hoje está reduzida aos escombros magníficos, mas ainda assim escombros, da Acrópole. Acessível para nós apenas através da reconstituição de especialistas. Por mais que saibamos de cor as páginas da obra monumental de Werner Jaeger, *Paidéia*, não conseguiremos saber o sentido exato de Diké, justiça, tal como os gregos a consideravam no século de ouro, na Atenas em cujas ruas Sócrates ensinava Filosofia sob as vistas de Platão. O sentido de Diké, o impacto das demonstrações de Sócrates, a efervescência cívica e intelectual de Atenas estão irreparavelmente perdidos. Sucumbidos, extintos pela invasão de Alexandre da Macedônia. Extintos porque desde então só existem como registro, memória, nostalgia, ou seja, existem destituídos da força vital, da energia que lhes pulsava no curso da civilização da qual constituem testemunho. Já não são causas de efeitos, já não transformam a realidade à sua semelhança, já não conformam o mundo segundo o seu discernimento.

A cultura dos gregos sobreviveu nas culturas alheias. Porém a civilização grega, entenda-se, o modo particular pelo qual esse povo exerceu sua humanidade na época clássica, desapareceu. Podemos compreendê-los, empregar seu vocabulário e seus

conceitos, usar o conhecimento que acumularam para multiplicar o nosso, mas, com certeza, não podemos viver como eles viveram, não podemos repeti-los.

Como se vê, o tour de force da escola histórica alemã é, na verdade, um mote de Vico. "Só" em Roma, como os romanos! Para os culturalistas, o critério que demarca as competências da Antropologia e da História é a distinção entre cultura e civilização baseada na aptidão, exclusiva da primeira, de se difundir, de sobreviver fora do seu tempo e seu espaço originários. As culturas, *Verum*, permanecem. As civilizações, *Certum* desaparecem, visto serem intransferíveis de suas circunstâncias.

À luz desses argumentos, repare-se a artificialidade da distinção que Lévi-Strauss faz entre História e Antropologia: a ciência do observador por oposição à ciência do observado. Como se não compreendêssemos o que os outros são a partir do que somos. Como se a nossa cultura não exercesse a mediação racional das culturas alheias. Como se observador e observado não fossem mutuamente inteligíveis porque semelhantes. Em suma, como se nós e os outros, quaisquer outros, não tivéssemos em comum os generi intellegibi.

Artificialidade ainda mais patente se considerarmos a convicção de Lévi-Strauss na existência de estruturas universais do inconsciente coletivo, cuja similitude com os generi intellegibi de Vico é explícita. Razão pela qual o aposto "proto-estruturalista" é tão freqüente na crítica contemporânea ao autor napolitano. No entanto, Lévi-Strauss parece preferir a comparação de suas categorias com os "juízos sintéticos a priori" de Kant. No mínimo, não contestou a afirmativa de Paul Ricoeur de que sua teoria seria um "kantismo sem sujeito transcendental". Ignorando, ou fazendo de conta ignorar,

que a teoria do conhecimento de Vico, como aliás tivemos oportunidade de registrar, foi considerada por Dilthey com toda a propriedade, uma antecipação da epistemologia kantiana. Com uma única mas fundamental diferença: o sujeito cognoscente de Vico é dotado de razão, sentimento e vontade; o de Kant, aparentemente, só de razão. Característica que levaria Dilthey a arrematar a comparação entre os dois filósofos, exclamando: "ao sujeito cognoscente de Kant, falta-lhe sangue nas veias"! As possibilidades da ciência não vão além das possibilidades do homem concreto que a realiza, que a suporta à força de uma reflexão multideterminada por suas circunstâncias, sua razão, seu sentimento e sua vontade. Nenhum homem reflete exclusivamente pensando. Nenhuma ciência evolui sem o suporte da subjetividade. Afinal, o culturalismo é uma forma depurada de vitalismo. Dito mais simplesmente: só há conhecimento porque há vida.

Destarte, Vico não se limitou a estabelecer a diferença entre civilização e cultura, pois, além disso, preocupou-se em dar uma explicação avant la lettre antropológica para o fato de a cultura sobreviver às suas circunstâncias originárias. Como ter-se-ia mantido a cultura grega durante o longo e acidentado percurso da Grécia até o Brasil? Como viajaram até nós as categorias lógicas, a visão do mundo que nos integrou ao ocidente? Na garupa dos cônsules romanos? A bordo das caravelas portuguesas? Na sola robusta do calçado dos primeiros bandeirantes? Não só. Porque a cultura grega chegou até nós, sobretudo, através das línguas que sucessivamente a transportaram para as suas novas circunstâncias. De fato, através das línguas que criaram essas circunstâncias chamadas Império Romano, Portugal e Brasil.

A manifestação soberana da cultura é a linguagem. Nessa matéria, depois de Vico, tudo quanto se fez foi um "réarrangement du préexistant". Pois, como veremos, ele fundamentou sua teoria geral da cultura numa teoria da linguagem dificilmente superável.

1.4.1. Scienza Nuova: A Teoria da Linguagem

"Porque as mentes (*ingenia*) são formadas pelo caráter da linguagem, e não esta pelo caráter daqueles que a usam". (Vico, *Scienza Nuova*, II, Da Sabedoria poética).

"Nós não só falamos e escrevemos mediante símbolos, mas também pensamos, e somente podemos pensar usando símbolos, sejam eles palavras ou imagens; as duas maneiras são uma só". (idem)

Recorri às epígrafes para afastar qualquer suspeita de exagero em relação à afirmação do parágrafo anterior: que depois de Vico nenhuma reflexão sobre a linguagem foi inteiramente original. Todas as teorias subseqüentes são tributárias do seu pensamento. Se não, exibem tais coincidências com as idéias desenvolvidas pelo filósofo que aparecem como se fossem. Em particular, as teorias da linguagem incorporadas à Antropologia sob a rubrica do estruturalismo.

No entanto, seria impróprio iniciar a exposição da teoria da linguagem de Vico apontando sua similitude com pontos de vista mais recentes e, provavelmente por esta razão, mais conhecidos, como os de Lévi-Strauss. Nesse contexto a comparação seria

prematura, pois diminuiria o impacto de uma teoria cuja originalidade deve ser avaliada também pela idade: duzentos e cinqüenta anos!

Quando Vico afirma a primazia da linguagem sobre os demais fenômenos culturais, não está pensando na forma culta, corrente, das línguas civilizadas, mas numa forma anterior da linguagem, segundo ele intermediária entre as línguas organizadas e os "atos mudos", a qual chamava poética: "a sabedoria poética (leia-se linguagem), que foi a primeira sabedoria da gentilidade, precisou começar por uma certa metafísica, não raciocinada e abstrata como a dos doutrinandos de agora, mas sentida e imaginada como o deve ter sido por tais primeiros homens, tais quais eles eram sem nenhum raciocínio, mas de sentidos bem robustos e vigorosíssima fantasia". (S.H. II. 174, De sabedoria poética).

Todavia, cabe registrar que foi Hegel quem deu a essa tese de Vico sua expressão definitiva. Muito embora extensa, creio, vale a pena transcrevê-la: "a poética é mais antiga do que a linguagem prosaica artisticamente formada; ela é a representação originária da verdade, é o saber no qual o universo ainda não foi separado de sua existência viva no particular, no qual a lei e o fenômeno, o fim e o meio, ainda não foram contrapostos um ao outro, para serem em seguida novamente conexos ao raciocínio, mas se compreendem um no outro e através do outro. Por isso a poética não se limita a exprimir através da imagem um conteúdo que é por si mesmo já conhecido em sua universalidade, mas, pelo contrário, em conformidade com o seu

conceito imediato, ela permanece na unidade substancial na qual não foi feita ainda uma tal separação, ou estabelecida uma tal relação". (Hegel, **Estética VII**, Poesia, Guimarães Editores, Lisboa, 1974). (*)

Sem embargo, a coerência e o vigor das idéias de Vico acabariam compensando, com ampla vantagem para o filósofo, a extravagância de seu estilo. O modo pelo qual ele desenvolve seu conceito de linguagem poética, considerada como o fenômeno nuclear da cultura, é genial, visto ter conseguido integrar num único conceito seus três princípios epistemológicos: **Verum et factum convertuntur**, **Verum et Certum** e o "verossímil ou a verdade problemática".

O nexó entre a linguagem poética e o princípio de que o verdadeiro e o feito são conversíveis é evidente. **Poiésis**, em grego, significa fazer. O poeta é o fazedor, **homo faber** da humanidade, surpreendido no ato da criação, no ato de dotar a si próprio e ao mundo de intelegibilidade, de sentido.

No que diz respeito à assimilação do princípio do "verdadeiro e do certo" ao significado de poética, Vico é igualmente explícito. Neste estágio a linguagem corresponde ao período de indeterminação do verdadeiro e do certo, durante o qual a imagem tem o mesmo valor do conceito. À diferença do período seguinte, quando o verdadeiro e o certo já estarão mutuamente determinados, isto é, quando a imagem já terá o valor significativo de ser uma manifestação do conceito.

(*) A estética de Hegel é, em muitos aspectos, um desenvolvimento das teses de Vico. Veja-se, a propósito, a análise hegeliana da arte simbólica e da poesia.

Finalmente, qual seria a relação entre a poética e o "verossímil ou verdade problemática"? Mais uma vez Vico foi buscar em Aristóteles a resposta. Eis o que diz o filósofo grego: "a imitação poética tem uma validade de conhecimento superior à imitação historiográfica, porque a poética não retrata as coisas acontecidas realmente, mas as coisas possíveis conforme a verossimilhança e a necessidade".

Por conseguinte, ao basear sua teoria geral da cultura em uma teoria da linguagem, esta por sua vez baseada na poética, Giambattista Vico, com um único conceito, transformou a Antropologia numa teoria geral do conhecimento dos fenômenos humanos.

1.4.2. Metáfora, Símile e Alegoria

"As palavras são deduzidas dos corpos e das propriedades dos corpos para expressar coisas da mente e a do espírito". (Vico, *Scienza Nuova*, II, 273, Da Sabedoria Poética).

Ser literal é chamar a coisa pelo nome. O que supõe, naturalmente, que cada coisa tenha um nome. Mas, tal como Vico imaginava, na época em que os homens se comunicavam exclusivamente através de linguagem poética, nem todas as coisas possuíam um nome, uma palavra específica que as representasse. Ademais, admitindo-se que nessa fase a capacidade de abstração do ser humano não estivesse plenamente desenvolvida, a linguagem carecia de conceitos gerais. Razão pela qual as palavras acumulavam múltiplos significados e, muitas vezes, o geral era referido pelo particular.

Como vimos, neste período da hominização, melhor diríamos, de humanização, o **Verum** e o **Certum** permaneciam indeterminados, de um modo que podemos entender a partir de exemplos selecionados pelo próprio Vico: "**Jovis Omnia plena,** " o céu é uma pessoa enorme e inspiradora de terror ". Segundo o filósofo, essa é a tradução simbólica do verso de Virgílio . Visto Jovis, Jeová, ser nessa época o nome do pai dos deuses, do rei do universo e, também, da origem das tormentas, do terror e das obrigações; à semelhança de Cibele, que era o nome da terra e de uma mulher mãe de gigantes, e de Netuno, título do deus dos mares e de todos os mares. Ao **surplus** de significação consignado a esses nomes - Jeová, Cibele e Netuno - o filósofo chamaria de "impossibilidade acreditável". De acordo com ele, potencial de verossimilhança que transformava essa classe de palavras em material adequado para a poesia.

Aqui já se justifica comparar Vico a Lévi-Strauss. Pois, nesse ponto, o grau superlativo de coincidência entre o pensamento dos dois autores autoriza a supor que muito provavelmente as idéias do italiano sobre o período de indeterminação do **Verum** e do **Certum** são a origem de uma das teorias mais consagradas do antropólogo francês, segundo a qual a função simbólica se baseia precisamente no suplemento de significação "indeterminado" relativamente às correspondências já estabelecidas entre significante e significado, ou, ao invés, entre imagem e conceito. A esse propósito, comparem-se os argumentos: "**Dans son effort pour comprendre le monde, l'home dispose donc toujours d'un surplus de signification (qu'il répartit entre les choses selon des lois de la pensée symbolique, qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier) Cette distribution d'une ration supplémentaire - si l'on peut s'exprimer ainsi -**

est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique". (LÉVI-STRAUSS cit. por Merquior, em A Estética de Lévi-Strauss, Tempo Brasileiro, RJ, 1975, pg.19).

Assim sendo, o número insuficiente de palavras em relação ao número de coisas a serem representadas não impedia ou sequer limitava a comunicação. Porquanto ao tempo em que os homens se comunicavam por imagens, e não por conceitos, "eles atribuíam aos corpos sentidos e paixões tão vastos quanto o céu, o mar e a terra". Quer dizer, na prática supriam a escassez de seu vocabulário com o emprego da metáfora, do símile e da alegoria. As quais nada mais são que formas lógicas de relacionar imagens com o fim de se comunicar algo extrínseco a elas, algo distinto e ausente de sua percepção solitária.

Com efeito, a incidência dessas figuras nas narrativas arcaicas prova sua importância nos tempos prístinos. Pois os homens primitivos dependiam unicamente delas para assimilar, fixar e transmitir sua experiência. Todavia, ao contrário de nós, que premeditamos seu efeito, que as utilizamos como um artifício de linguagem, os primitivos não as empregavam com uma intenção poética: eles falavam poética.

Além disso, para eles a experiência possuía um significado imediato inacessível para nós: "Vico mantém que, quando um homem primitivo dizia "o sangue ferve em meu coração", na situação em que nós diríamos "estou furioso", sua frase metafórica é uma evidência exclusiva e válida da forma que este homem pensava, percebia e sentia. O que ele sentia quando falava de sangue fervendo parecia-lhe estar, e de fato

estava, mais diretamente relacionado com a sua noção de água fervente em um caldeirão do que a nossa sensação de cólera nos pareceria atualmente". (Berlim, Isaiah Vico e Herder, Brasília, 1982, pg. 64).

Dessa perspectiva, originalmente viquiana, tem razão Lévi-Strauss, refletindo sobre o totemismo, para lançar a epígrafe: "(...) os animais são bons para comer, mas agora também são bons para pensar". Tampouco concluiríamos mal se afirmássemos que as teses sustentadas por esse autor em seu célebre ensaio *A ciência do concreto* foram deduzidas ou, pelo menos, são dedutíveis do conceito de poética do filósofo italiano, cuja compreensão nos revela que a cultura irrompe, aflora à realidade, como uma metáfora da natureza.

Portanto a manchete estruturalista, qual seja, a proposta de substituir a antinomia "natureza e cultura" por uma "realística" relação de complementaridade, remonta ao século XVIII, à *Scienza Nuova*, à idéia de que no mundo recente "os homens falam naturalmente da boca de um vaso, dos dentes de um arado, da desembocadura de um rio, uma língua de terra, punhados de uma coisa, coração de outras, entranhas de terra, ondas murmurantes, céus sorridentes e salgueiros chorões". (Vico, S.N. II, 40J). Mundo cuja novidade comprova sua diferença relativamente a épocas posteriores, nas quais a metáfora, o símile e a alegoria são atos intencionais da linguagem, definíveis por contraposição ao uso corrente, literal, da palavra. Épocas nas quais a "boca de um vaso" se diz gargalo.

Outrossim, Vico dá a impressão de ser um autor inesgotável. Ele ainda diria: "a linguagem nos conta a história das coisas significadas". Por isso, descobrir, isolar na

linguagem literal o remanescente da poética é um modo confiável de se deduzir algo do que foram nossos ancestrais. Sendo assim, as teorias da repristinação devem se basear, em primeiro lugar, numa arqueologia da palavra. A qual, como é óbvio, resulta numa arqueologia do conhecimento, do saber.

Comparem-se: a noção de semelhança que marcou no pensamento ocidental a passagem da Renascença para a Idade Moderna; a reversibilidade das palavras e das coisas; a arqueologia do saber. Teria sido Vico, também, precursor de Michel Foucault? Ou teriam sido os estruturalistas, consentidamente ou não, discípulos de Vico?

Por fim, dizer que a cultura irrompe na realidade como uma metáfora da natureza não significa absolutamente dizer que a humanidade copiou a natureza. Metáfora, símile e alegoria são topos. Funções da tópica. Segundo Aristóteles, a arte da invenção, cujo exercício lhes desenvolveria as características que justificariam seu conceito lingüístico: figuras de retórica. Ainda uma vez, repita-se, retórica que era "o meio de produzir coisas que indiferentemente podiam ser ou não". Os homens literalmente se inventaram a si mesmos. Todavia, o epicentro do fenômeno humano não é o homem: é a linguagem, a rigor a Poética, in *Vico Fidelibus*, naturalmente.

1.4.3. Mitos: A linguagem primordial

No que diz respeito à teoria dos mitos, Giambattista Vico permaneceu uma exceção entre os pensadores ocidentais até pelo menos o último quartel do século

XIX, visto ter sido o primeiro e, durante esse tempo, o único pensador a considerá-los como fonte primária do conhecimento antropológico. Ao contrário da maioria dos estudiosos, que considerava os mitos ficções cujo conteúdo fantástico os tornava incompatíveis com a ciência.

Aliás, nessa matéria Vico não deve sequer uma idéia à inspiração de um outro autor. Não tem precursores. Quando muito, o antropólogo, cujo ofício avant la lettre ele assumiria, teria sido tributário do filósofo que ele nunca deixou de ser.

Pois as teses revolucionárias que ele sustentou sobre os mitos tem sua origem na idéia de localizá-los preliminarmente na interseção das categorias epistemológicas **Verum e Certrum**: o verdadeiro e o certo. Ou seja, antes de saber o que são os mitos, Vico já intuía que fossem algo do qual se pudesse extrair conhecimento. Mais tarde, comprovaria essa intuição ao constatar nessas narrativas a aptidão para revelar a lógica oculta sob a linguagem poética. Lógica, observe-se, cujo conhecimento permitiria traduzir as imagens ancestrais em conceitos, vale dizer, compreendê-las.

Como vimos anteriormente, Vico havia concluído que a manifestação promordial da cultura é a linguagem; agora estava prestes a concluir que o mito, por sua vez, é a manifestação primordial da linguagem.

Com efeito, ao longo de sua tentativa de desenvolver uma teoria geral da cultura baseada em suas convicções anticartesianas, Vico acabaria por identificar o nexos primário existente entre cultura, linguagem e mito; a partir do qual entenderia que nos tempos prístinos esses três fenômenos eram um só, ou pelo menos manifestavam-

se na realidade como sendo um só. Uma vez que, de fato, só se tornam característicos, distintos entre si, nas fases posteriores à poética.

No **Gênesis** o Criador lança ao mundo a palavra que é a coisa antes de ser criada. "Faça-se a luz; e a luz se fez". "No começo era o Verbo". Segundo os profetas e os sacerdotes do Velho Testamento, porque "dar nome é dar natureza e existência; e, como Senhor, dar uma missão". Repetindo os profetas, diriam os exegetas contemporâneos: "Le monde répond la 'Parole' de Dieu en se créant, en 'devenant', tout de même que l'homme répond la 'Parole' de Dieu dans un 'devenir'". (Neher, André. *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*. Payot-Unesco, Paris, 1975). Tanto a exegese sagrada quanto a profana da Bíblia - Bíblia aqui considerada narrativa mítica exemplar - corroboram a tese de Vico: no início, nomear é fazer. Pois, segundo o filósofo, a cultura surge sob a forma elementar de uma nomenclatura na qual literalmente os mitos desempenham o papel do Criador, visto ser por seu intermédio que a palavra encarna na coisa, doravante dotada de existência, de significado.

Para o filósofo italiano, mito é **mythos**: em grego, originariamente, "o discurso que diz", O discurso, bem entendido no âmbito dos fenômenos humanos, que libera a existência da coisa.

Para entender a acepção primitiva de mythos e, por extensão, o conceito viquiano de mito, é suficiente comprovar a equivalência semântica dessa palavra com os vocábulos gregos derivados de Hermes, nome da divindade a quem esse povo atribuíra a invenção da linguagem: **HERMENEIA** e **HERMENEION**. Os quais, muito

embora corretamente traduzidos por interpretação e interpretar, em sua origem significavam: dizer em voz alta, expressar e compreender. Note-se a seqüência de significados que enuncia a possibilidade de se obter conhecimento através da palavra.

Em suma, a metáfora, a símile e a alegoria são a articulação lógica da linguagem poética, cuja expressão máxima e universal é o mito, através do qual a cultura assoma à realidade como metáfora, a rigor, interpretação da natureza.

Outrossim comparar, inventando os parâmetros que justificam a comparação, é um ato essencialmente criador, um exercício da Tópica, arte da invenção. Na medida em que a natureza pré-existe à cultura, antes de conhecer, o homem precisou inventar as categorias do conhecimento, estabelecer entre as coisas as relações de significação que lhe permitiriam definir o que cada coisa é, por oposição ou conformidade com as demais. De acordo com Vico, relações cuja lógica deve ser derivada do fato de que "a mente erige a si mesma na regra de tudo quanto não conhece".

Portanto o animismo e o fetichismo tão característicos das narrativas míticas têm uma explicação lógica ou, se preferirmos, racional. Uma vez que, diante da enormidade e da diversidade do mundo a ser conhecido, o homem primitivo se vê obrigado a extrair de si os recursos para conhecê-lo; se vê obrigado a constituir a cultura com os recursos de sua subjetividade. Dito de outro modo, inicialmente se vê obrigado a compreender o mundo à sua imagem e semelhança.

Ademais, ao contrário do que iria supor Lévy-Bruhl, os homens primitivos imaginados por Vico não tinham uma mentalidade pré-lógica. Pois a despeito da

escassa informação antropológica disponível na Europa do século XVIII, o filósofo napolitano intuiu o fenômeno que viria a ser conhecido como "Paradoxo Neolítico", o repertório científico invariavelmente acumulado pelos povos primitivos, o qual, mais tarde, Lévi-Strauss designaria como "ciência do concreto". Para Vico o fato de nossos ancestrais dizerem "o ímã ama o ferro" não os impedia de conhecer o fenômeno do magnetismo. Se não, veja-se o que ele afirma, textualmente, a respeito: "nas suas fábulas e na linguagem dos sentidos humanos, as nações têm descrito rudemente o início do mundo das ciências que, a partir de então, os estudos especializados dos sábios têm tornado claro para nós, através do raciocínio e da generalização" (*Scienza Nuova*, III, 32).

A essa altura, no texto da *Scienza Nuova* as mitologias já estão solidamente configuradas como fonte primária e insubstituível do conhecimento antropológico: simultaneamente "ciência" e "história civil dos primeiros povos que eram poetas". Expressão máxima da linguagem poética, as mitologias contêm o registro da "imaginação coletiva" dos povos primitivos, pois, antecipando a terminologia de Herder, nossos ancestrais estavam impregnados, tanto quanto nós, de um *Volkgeist*, do espírito do seu tempo, que subsiste sutilmente preservado nessas formas lingüísticas arcaicas chamadas mitos. *Mythos*, a compreensão inaugural do universo, Vico dixit. Por incrível que pareça, outra vez, em benefício da ciência que mais raramente reconhece os seus méritos: a Antropologia.

Linguagem e Mito: As pedagogias

da humanidade

"Os povos da Grécia eram eles mesmos Homero" (Vico.SN.)

LINGUAGEM E MITO : As pedagogias da humanidade

Escrita numa situação de extrema penúria, sob a expectativa do patrocínio do Cardeal Corsini, futuro papa Clemente VII, a **Ciência Nova** acabou sendo editada às custas do próprio Vico, em circunstâncias que explicam a forma desordenada, íngreme, do texto.

Em 1724, Vico concluiu a redação de um tratado no qual a apresentação de sua doutrina positiva vinha precedida por uma enfática e detalhada refutação dos pontos de vista filosóficos dominantes na época, em particular, dos teóricos do Direito Natural de inspiração aristotélica e cartesiana. A exemplo dos juristas Grotius e Pufendorf e dos filósofos Hobbes e Spinoza. Na verdade, a crítica das teses desses autores havia sido planejada por Vico com a finalidade didática de preparar a exposição de seus próprios argumentos.

No entanto, na última hora o Cardeal Corsini negou ao filósofo os recursos prometidos e, para fazer face às despesas da edição, Vico foi obrigado a vender seu único bem de valor: um anel. Cujá venda lhe rendeu uma quantia suficiente para custear apenas a impressão de um quarto do total do texto escrito. Sem alternativa, optou por eliminar a parte crítica do trabalho e condensar o restante. Os trechos

eliminados se perderam e, um ano mais tarde, drasticamente reduzida a um quarto do seu tamanho primitivo, a obra foi publicada com o título de **Ciência Nuova**. ("O pequeno pandemônio da Ciência Nova", como afetuosamente a chamaria Michelet).

Relatei esse fato com o fim de patentear a dificuldade de extrair da Scienza Nuova tudo quanto ela contém, de identificar no seu texto os conceitos muitas vezes amontoados num único parágrafo e enunciados no estilo grandiloquente do italiano do século XVII. Mas, principalmente, com o fim de explicar a permeabilidade dessa obra a toda espécie de interpretação, inclusive à que supostamente encontra em seu texto argumentos para apresentar Vico como um protomarxista, vale dizer, no que concerne à Antropologia, um evolucionista convicto da preponderância do fator econômico na existência concreta dos homens.

Posto que considerar as três idades distintas (dos deuses, dos heróis, dos homens, em cuja sequência, segundo Vico, revelar-se-ia o processo de desenvolvimento da cultura) como um enunciado avant la lettre do postulado que sustenta a existência de um processo universal de evolução determinado, em última instância, pelo fator econômico, é um erro. Aliás, um erro grave. Explicável, contudo, como decorrência de uma interpretação tão comum quanto surpreendentemente tendenciosa do nexos que o filósofo italiano acreditava existir entre as formas de linguagem - aqui comparáveis ao conceito marxista de superestrutura - e as formas de existência concretas dos homens.

Marx menciona Vico explicitamente em uma nota de pé-de-página do livro primeiro de **O Capital**, e em duas cartas dirigidas respectivamente a Engels e a

Lassalle. E à primeira vista ele compartilha os pontos de vista do filósofo italiano, na medida em que também estava persuadido de que os homens se fazem a si mesmos. No entanto, suas afinidades com o pensamento de Vico não vão além desse ponto, visto Marx ter sido um materialista e o autor da Scienza Nuova um idealista.

Perspectivas cujas diferenças já sobressaem no fato de que o verbo italiano fare, fazer, traduzir-se-ia em alemão por machen, e não, como intencionalmente traduziu o autor de *O Capital*, por produzieren. Com efeito, o texto da *Scienza Nuova* não autoriza a supor que Vico endossaria a opinião de Marx de que "Ser es un ser que produce o un ser producido. Los individuos, en tanto que producen expresan sus vidas, son lo que son, entonces lo que son coincide con su producción, tanto lo que producen, como el como producen (Marx, *A ideologia alemã*, op.cit... Lachterman, David. *Vico e Marx*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1991).

Em contrapartida, sob o risco de subverter sua própria doutrina, nem mesmo os marxistas heterodoxos concordariam com a tese central de Vico apresentada na sinopse da primeira versão da *Scienza Nuova*: "Este es el lenguaje universal de la ley universal de los pueblos observados en esta gran ciudad de la raza humana; el lenguaje que descubre las maneras [guise] em que nascieram todas las partes que componem la economia de la naturaleza de las naciones... este lenguaje [isto es, la ciência nueva] descubre las propiedades eternas de los tiempos mismos y de los modos [guise] de la progréssion natural de las idéias humanas, através de uma sucessión ininterrumpida de eventos [cose]... (Vico. cit. Lachterman, David. *Vico e Marx*, afinidades y contrastes, Editora Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1991).

De volta ao nexo entre linguagem e a variedade da existência concreta dos homens, só se pode afirmar que as idéias de Vico a esse respeito prenunciam os conceitos marxistas de superestrutura e infra-estrutura, se observada a diferença de que para o filósofo napolitano não existe sobredeterminação. Ou seja, ele não crê que a produção econômica, a qual, note-se, admite ser influentíssima, determine o conjunto da vida social ou, ainda menos, a sua transformação.

Para Vico, o homo faber não é exclusivamente um agente produtivo, pois, no seu discernimento, produzir é apenas uma das modalidades do fazer e, como tal, não preenche a totalidade do conceito. Como vimos na demonstração do princípio da conversibilidade do verdadeiro e do feito, Vico atribua à idéia a precedência sobre a coisa. Por força das mesmas razões cujo alcance, por ser um materialista e, portanto, atribuir à coisa a precedência sobre a idéia, Marx limitou a esfera da produção econômica: "La producción, por lo tanto, no solo crea um objecto para el sujeto, sino también um sujeto para um objeto. El encuentro entre sujeto e objeto llevado a cabo por la produccion es, sin embargo, aun mas complejo, puesto que cada polo de esta relación también se transforma em su opuesto categórico. El hecho de que un agente introduzca em el mundo un objecto que antes no estaba ahí en la forma dada a este por su trabajo, significa que el agente no solo convierte sua actividad fluida subjetiva en um ser imovil, o en objetividad, sino que también pone su sello subjetivo en este nuevo objeto presente. (Marx, *A Ideologia Alemã*, at. Ibid p. 48).

No entanto, malgrado suas convicções materialistas, Marx era demasiado honesto intelectualmente para não reconhecer o primado da subjetividade nas ações humanas. Tanto é assim que, muito embora subrepticamente, nos confins de sua

teoria ele se reaproxima dos idealistas ao afirmar que o objeto ideal deve preexistir o objeto material, sob pena de se desencadear um processo de reificação, quer dizer, de instauração de uma falsa consciência das coisas destituídas de sua subjetividade constitucional. Vale lembrar que, para a doutrina marxista, a reificação - do latim res, literalmente, coisificação - é o oposto da humanização. A expressão "civilizada" de barbárie em cuja vigência o sujeito perde a consciência de ser criador do objeto. (A despeito da crítica que entronizou o marxismo pós-1844, a rigor, que dividiu Marx em duas porções e expurgou do conjunto de sua obra a primeira, considerada pré-científica, o marxismo é um humanismo. Como, aliás, são todas as filosofias da história ou teorias gerais da cultura. É possível considerá-las, como fez Althusser, subtraídas ao seu fundamento, o homem, mas, doravante, será ainda possível considerá-las filosofias da história? Ou, nesse aspecto, Vico, Herder, Hegel e o próprio Marx ter-se-iam enganado em benefício dos críticos do historicismo?).

A essa altura, poderia parecer despropositada uma comparação tão extensa dos dois autores, Vico e Marx. Contudo, justifica-se na medida em que as teses de Marx, mais populares, facilitam o acesso a algumas das idéias de Vico. Algo como se o que ambos pensaram em comum esclarecesse o pensamento individual do filósofo italiano.

Já vimos que Vico entendia a linguagem de um modo muito semelhante à categoria marxista de superestrutura. Agora trata-se de compreender as razões que o teriam levado a conceber um vínculo orgânico entre a linguagem e a existência concreta dos homens, note-se, à diferença de Marx, ponderado no limite da identidade radical da criatura humana, segundo ele pensava, constatável no fato de os homens serem homens em qualquer lugar.

Ora, como explicar essa identidade diante heterogeneidade das culturas entendidas como formas incomparáveis de humanidade? Eis a conclusão de Vico: "existem tantas linguagens como tipos de costumes e perspectivas, mas também deve existir na natureza das coisas uma linguagem mental comum a todas nações, que compreende a essência das coisas realizáveis na vida social humana, expressando-a com tantas modificações diferentes quanto são os aspectos das mesmas". (S.N. II, 161).

Dessa perspectiva, Vico se convenceria de que os homens se conservam semelhantes porque se desenvolvem a partir de um repertório de idéias comum a todos os povos: Voci mentali. Para Vico, eram elas as seguintes: "deuses, famílias, heróis, auspícios, pátria potestas, sacrifício, direitos, comando, autoridade, conquista, coragem e fama".

Destarte, não importa se Vico estava certo ao atribuir especificamente a essas idéias o status de símbolos universais. Importa, nesse caso, concordar ou não com a existência de um sistema simbólico, este sim universal, uma vez que é o móvel inicial de todas as culturas. (Sobre este conceito de Voci mentali, comparem-se as teses de Vico com as de Gilbert Durand, em particular com as definições e a classificação dadas por este autor às estruturas antropológicas do imaginário: heroíca, mística e sintética.)

No entretanto, advirta-se, Vico não deduziu dessa origem comum das culturas um fim também comum a todas elas. Circunstância que incompatibiliza sua obra com

as interpretações evolucionistas e, sobretudo, introduz, agora no momento certo, a problemática moral da cultura ou, melhor dizendo, a crença do filósofo na cultura como fenômeno moral.

1.4.5. O Relativismo Ético

A essa altura é necessário lembrar que Vico se posicionou ostensivamente contra os teóricos do direito natural cuja noção de contrato social tendia a considerar a História como um palco onde estaria sendo representada - note-se, sempre - a vontade do homem racional. O espetáculo permanente e deliberado de uma relação de causalidade à mercê da qual as ações invariavelmente surtiriam os efeitos planejados.

Ora, mesmo antes de redigir a Scienza Nuova, Vico já se dera conta da heteronomia dos fins, isto é, da disparidade entre a ação e o resultado que afeta as ações humanas. A exemplo do que teria ocorrido com os puritanos descritos por Max Weber, cuja vida ascética favoreceu a expansão do capitalismo et pour cause a secularização de extratos majoritários da sociedade ocidental.

Por conseguinte, a questão dos efeitos involuntários e muitas vezes adversos aos planejados das ações humanas configura a dúvida se o homem verdadeiramente é o árbitro da História ou, ao contrário, se é arbitrado por ela - de um modo implícito em noções como "mão invisível" e "astúcia da razão", propostas no século XVIII em substituição ao conceito de "Providência Divina", incompatível com o discurso racional característico da modernidade ocidental.

Por outro lado, Vico foi um homem em desacordo com o seu tempo, exceto por ter sido um católico apostólico romano. Um homem que certamente cria na providência divina - não simulava a fé: experimentava-a de fato, para desalento dos críticos que preferem atribuir suas idéias religiosas ao medo do filósofo, modesto professor, de desagradar as elites locais, em particular os tribunais da Inquisição da cidade de Nápoles. Mas não como protagonista oculta da História, e sim como fonte de inspiração da "História eterna ideal"; como modelo do que os homens idealmente devem ser para justificar, aos olhos de Deus, a graça que os predispôs à humanidade. O valor moral da condição humana advém da liberdade que é o móvel de sua constituição, uma vez que os homens não nascem humanos: escolhem sê-lo.

Assim sendo, moralmente não há povos mais ou menos bem-sucedidos porque todos igualmente se impõem proibições e sanções, se impõem uma lei que encarna seu modelo específico da humanidade. Isso, na opinião de Vico, "porque a razão natural é aquela mediante a qual os gentios são uma lei para si mesmos" (SN - II - 162).

O relativismo ético implícito nessa afirmação é uma das marcas revolucionárias do pensamento de Vico. Suas convicções religiosas não o impediram de reconhecer - e proclamar - a legitimidade dos diversos modelos de moral. Não há lei universal; há uma tendência universal à obediência da lei. A qual tanto faz ser judaica, muçulmana ou melanésia, no sentido irrepreensivelmente antropológico de que, por exemplo, não se pode reprovar às sociedades poligâmicas a ausência até mesmo do conceito de bigamia, prática considerada criminosa em uma sociedade monogâmica como a nossa.

(A longo prazo esse ponto de vista teria sobre a doutrina cristã um efeito muito mais devastador que a crítica iluminista. A ironia de Voltaire superada pela piedade de dois cristãos. Um católico e um protestante. Vico e Herder).

Portanto da ótica viquiana as culturas são expressões do desenvolvimento da vontade dos homens de serem humanos, progressivamente ampliada a uma grandeza tal que a necessidade não pode ser, como é para os animais, o móvel principal das ações humanas. Não por acaso os mitos estariam prósperos de heróis, exemplares das virtudes consideradas ideais pelas distintas sociedades, pois, segundo Vico, o mito tem não apenas a função de dotar o mundo de inteligibilidade, mas também de constituir e ensinar a virtude.

Destarte, foi dessa perspectiva que o filósofo napolitano atacou a doutrina central do iluminismo e, por extensão, antecipou a crítica às teses evolucionistas. Com efeito, negando a universalidade e, além disso, a existência de uma trajetória ascendente da razão, ele seria o primeiro a problematizar a distinção pejorativa que, desde a Idade Média, o conceito de Humanitas interpunha entre o primitivo e o civilizado. Considerando que a relação orgânica que ele sustentava existir entre os estágios e os produtos (manifestações) de cada uma das culturas logicamente condena o julgamento das realizações pretéritas com os critérios indicados para julgar as obras contemporâneas. Penetrado por esse raciocínio, ainda em pleno século XVIII, Vico advertiu o erro que seria assumir o advento da ciência no Ocidente como argumento para invalidar o conhecimento acumulado por outras culturas. Para ele, nem a mais sutil e inconstante verdade científica anula, ou mesmo diminui, o efeito civilizatório de mitos e de poemas como a *Ilíada* e a *Divina Comédia*. A razão poética não é uma razão

primitiva, subdesenvolvida relativamente à ciência: somente, tem necessidade de conhecimento distinta da razão científica, a qual por sua vez sobrevém na História apenas como evidência da especificidade - não da superioridade - da cultura ocidental.

A "História eterna ideal", acreditada por Vico, não se manifesta na História concreta dos homens como um desígnio fatal da Providência Divina, mas, insista-se, como o escopo moral que impulsiona o homem a desenvolver sua humanidade. Assim, torna-se admissível que a História tenha uma finalidade, porquanto, nesse contexto, admiti-la com um propósito equivale a admitir que esse propósito seja a virtude. (Está claro, aqui amplamente entendida como a própria humanidade, como o processo contínuo de "humanização" desencadeado pelo fenômeno da hominização, visto a condição humana não ser um fato natural, mas sim resultado da transformação de um ser naturalmente governado pela necessidade em um ser culturalmente governado pela razão, pelo sentimento e pela vontade).

E tal como o homem erra, a História erra. Homem e História, criador e criatura são frágeis. Decaem. Por esse motivo as civilizações não se prolongam, não duram além da virtude que inicialmente as constituiu, pois renunciando à virtude os homens terminam por regredir ao seu início: a barbárie. Então, vítimas dessa renúncia - desse equívoco - principiam a vagar nas cidades como outrora seus ancestrais o faziam nas florestas: devolvidos à condição de grossi bestione. E assim permanecem até serem socorridos pela "história eterna ideal" cuja chama, mais uma vez, torna-os sensíveis ao impulso da virtude; da perfectibilidade, como mais tarde diria Rousseau.

Aqui, a despeito das convicções religiosas que a julgo da maioria acadêmica hoje desqualificam o autor, não se pode deixar de reconhecer a Vico a intuição genial - para não lhe reconhecer a dedução - desse fenômeno desconcertante e infelizmente tão nítido na atualidade, ao qual denominou de "bárbarie da reflexão". Resultado inesperado e adverso de uma razão que reinvidica a exclusividade da gestão dos fatos humanos. Razão autoritária, extrema a ponto de esterilizar o pensamento a pretexto de combater o irracionalismo. A esse propósito, o da bárbarie intelectual, poder-se-ia repetir razão enragée, antes tão habilmente dissimulada sob a plácida superfície do "espírito de geometria" que só um visionário, um Vico, ousaria contrariá-la, contestando o veredicto cartesiano ainda no curso do século que o acatou sem resistência.

A essa altura o núcleo teórico do culturalismo, tal como o encontramos enunciado na obra de Vico, demonstra a sutileza e a pertinência das teses anti-cartesianas que constituem, a meu ver, a principal característica deste paradigma. No entanto, para os culturalistas trata-se muito menos de refutar Descartes do que limitá-lo, vale dizer, de limitar a aplicabilidade de suas idéias. Pois, ao contrário do que supunha o filósofo francês, na matéria em questão - os fatos humanos - relativizar as idéias é uma precaução metodológica indispensável.

E, parece, o mesmo que Vico argüiu a Descartes na teoria, a Antropologia argüiu na prática, considerando que cada narrativa etnográfica, por mais incompleta e até parcial que seja, constitui uma evidência anticartesiana. Uma prova de multiplicidade das culturas cujos padrões de virtude - leia-se verdades - rara vez coincidem sem causar prejuízo às "humanidades" - leia-se outra vez verdades - que

todas igualmente desenvolvem. Há a poupança e há o potlasch. Nós poupamos, outros desperdiçam. E não podemos reprová-los, nem ele a nós, porque, ou pela economia ou pelo desperdício, todos agimos de acordo com a lei (a mentalidade) que governa nossos respectivas sociedades.

Toda a teoria econômica produzida por Ricardo, Adam Smith e pelo próprio Marx, reunida e atualizada, continuaria incapaz de explicar o Kula, que não obstante existe ou pelo menos existia na época de Malinovski. Desse ponto de vista, a um tempo tão amplo e tão específico, o processo de troca revelado pelo autor de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* constitui um desmentido da universalidade dos princípios de Economia Política. Do contrário, seria forçoso admitir que a Economia e a Política só se exercem como tais nos moldes que nós, ocidentais, as exercemos. O que evidentemente é um absurdo.

Concluindo esses comentários, cabe insistir na dificuldade de se expor o pensamento de Vico com o intuito de apresentá-lo como "criador" do culturalismo - por ora, paradigma antropológico simplesmente definido como uma teoria geral da cultura baseada na diferença, por oposição a outras, baseadas na semelhança. O qual, como já ficou dito e oxalá demonstrado, foi extraído de uma teoria geral do conhecimento revolucionária, visto ter sido a primeira a admitir a validade do gênero de conhecimento, antes excluído do rol da ciência por sua inaptidão para produzir verdades inalteráveis, afins das produzidas pela Física e pela Matemática. A despeito disso, conforme a Scienza Nuova nos proporciona entender, conhecimento útil e idôneo, na medida em que sempre se manifesta com um grau de certeza suficiente para garantir a elaboração - compreensão - das matérias a ele pertinentes. Elenco das

diferenças que contrastam o exercício da condição humana no tempo e no espaço, cuja variedade, paradoxalmente, atesta a unidade essencial dos modos de se ser humano: caiapós, romanos ou brasileiros, somos semelhantes.

Dificuldades principalmente consubstanciadas na questão de se creditar - a rigor devolver - a Vico a autoria de idéias correntemente associadas ao estruturalismo. (Não fosse Lévi-Strauss um exaltado discípulo de Boas). Pois deliberada ou acidentalmente, o antropólogo francês reproduziu, na confecção de sua própria doutrina, algumas das principais idéias do filósofo napolitano. E se a envergadura intelectual do autor contemporâneo afasta a suspeita de plágio, de apropriação excusa de obra alheia, nem por isso o índice de coincidência de suas teses com as de Vico deixa de ser relevante. Sem desmerecer Lévi-Strauss, a afinidade de opiniões merece Vico. Faz jus à grandeza e juventude dessa obra refletida e escrita no primeiro quartel do século XVIII, a qual, não será excessivo repetir, definiu os critérios que permitiram à Antropologia subtrair-se à vala comum onde jaziam depositadas as ciências incapazes de suportar o ônus da prova empírica, constituindo-se como disciplina científica autônoma. Ciência cujo repertório de "verdades contingentes" tem feito desmoronar muita "verdade universal", simplesmente verificando-as ausentes em outras latitudes.

Da perspectiva culturalista, a Scienza Nuova é a versão elementar da Antropologia tal qual ela se nos aparece hoje, emancipada da definição simplória que lhe atribua a única competência de investigar as sociedades primitivas, quer dizer, os outros, quaisquer outros diferentes dos ocidentais.

Ademais, restituído a sua origem, ao pensamento de Vico, o culturalismo compatibiliza a dupla função da palavra paradigma: modelo e exemplo. Repertório heterogêneo e disperso de fenômenos culturais transferidos para um parti pris teórico que os converte em fatos doravante inteligíveis.

Não obstante, a crítica contemporânea repudia o culturalismo em favor de outros paradigmas supostamente mais rigorosos. Pois, como dissemos no início deste capítulo, aos críticos não lhes agrada uma teoria que admite a subjetividade de seus enunciados e, além disso, declara a historicidade essencial do ser humano. Sobretudo, a maioria acadêmica não tolera a independência de uma reflexão que conceitua a cultura como uma pedagogia da humanidade. Da Virtú. Da perfectibilidade. Da característica que os homens criaram e cultivam desde os tempos prístinos com o fim, nunca suficientemente louvado, de serem opostos ao tigre e ao ruminante. Para mérito de Giambatista Vico, que assim tão sinceramente o acreditou, e da ciência que o vem, apesar de tudo, laboriosamente demonstrando: a Antropologia.

CAPÍTULO II:

O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA CULTURALISTA: O PENSAMENTO DE HERDER

II.1. A FORTUNA CRÍTICA

Johann Gottfried Herder (1744-1803) era um pastor luterano, natural da Prússia Oriental - então sob Frederico II - discípulo assumido do funcionário da alfândega doublé de filósofo, cognominado o "Mago do Norte", criador da filosofia da fé, Johann George Hammn (1730 - 1788); e já por esse motivo, muito compreensivelmente, crítico de Emmanuel Kant. Ademais, à semelhança de Vico - de quem, diga-se, não há provas de que tivesse lido antes da maturidade - Herder não foi um autor comedido, disposto a matizar seus argumentos com o fim de evitar o julgamento adverso. Além disso, razões pessoais levaram-no a desenvolver uma forte antipatia pelos franceses e, imagine-se, pelos povos que tinham por hábito tomar chá.

Ora, sucedeu que tanto a veemência de seus textos quanto suas excentricidades intelectuais contribuíram para polemizar sua obra, desde o início subestimada e controvertida pelo bon-sens que se opunha, como aliás ainda hoje se opõe, ao historicismo. Bon-sens, sob muitos aspectos, negativo, e que foi a expressão característica da inteligência do iluminismo; dos *philosophes*, cujo "cosmopolitismo", segundo Herder, não ultrapassava as dependências culturais de Paris, em cujos teatros

Corneille e Racine vestiam personagens clássicos e orientais com os figurinos da corte de Luís XIV, causando, por sua auto-referência, indignação ao pensador prussiano para quem "os gauleses eram uma desgraça para a natureza".

Com o resultado de que a obra pagou pelas indignações do autor, sendo desde então preterida, tergiversada, emasculada pela crítica, que não hesitou em apresentá-la como uma espécie de vulgata do romantismo, nacionalista e perigosamente sedutora para os espíritos estreitos e xenófobos. Neste século, algo como se Herder houvesse escrito, nos rincões do século XVIII, para instruir o nazismo...

E quando não o transformam em animador de nacionalismos extremados, transformam-no, ou pelo menos parecem fazê-lo, num pensador subalterno cujo eventual mérito foi haver propagado idéias alheias, algumas tão antigas quanto Aristóteles, a exemplo da concepção orgânica da História. Pois, como seus críticos enfatizam, a comparação da História com um organismo vivo já havia sido extensamente explorada na Antiguidade e, em tempos próximos de Herder, por Salisbury e Pascal.

O propósito destes comentários é salientar que, em geral, a crítica não reconhece a originalidade, o rigor da reflexão herderiana. Para verificá-lo, basta consultar os verbetes que lhe correspondem na maioria das histórias e compêndios de filosofia. Breves e tendenciosos, subrepticamente irônicos, como se o fato do autor haver pertencido, e de certo modo inspirado, o movimento de idéias conhecido como

Romantismo alemão fosse um demérito intelectual, um insulto às correntes de opinião majoritárias no Ocidente, como se sabe, desde o advento da modernidade, de orientação cartesiana.

Por conseguinte, antes de expôr as contribuições específicas de Herder ao culturalismo, parece oportuno, útil, ilustrar os abusos de crítica cometidos contra ele, resumindo as versões oficiais de seu pensamento, indiscriminadamente associado ao Romantismo alemão, para em seguida compará-las com a versão culturalista do seu pensamento. Na realidade, para cotejar opiniões cujos contrários não procedem da análise da obra, mas do críticos serem ou não favoráveis ao historicismo.

II.2. A INTERPRETAÇÃO TRADICIONAL

II.2.1. O romantismo: origens e características

Por romantismo - termo que na sua origem se referia ao romance de cavalaria, rico em aventuras e amores - entende-se o movimento filosófico, literário e artístico que se iniciou na Alemanha nos últimos anos do século XVIII, teve o seu período de florescimento máximo em toda a Europa nos primeiros decênios do século XIX e constituiu a característica dominante do oitocentos.

O significado corrente do termo "romântico", que significa "sentimental", deriva de um dos aspectos mais salientes do movimento, ou seja, o reconhecimento do valor por ele atribuído ao "sentimento": uma categoria espiritual que a Antiguidade

clássica havia ignorado ou desprezado, que o iluminismo dos setecentos havia reconhecido mas não relevado, e que viria a adquirir, com o romantismo, um valor predominante.

Este valor predominante é a principal herança que o romantismo recebe do **Sturm und Drang**, que havia contraposto o sentimento, e com ele a fé e a intuição mística, à razão, considerada incapaz, nos limites que lhe haviam sido assinalados por Kant, de atingir a substância das coisas ou as coisas superiores e divinas.

Nesse sentido, a razão prosseguia sendo, para o **Sturm und Drang**, o que era para o iluminismo, ou seja, uma força humana finita, capaz até de transformar gradualmente o mundo, mas não absoluta e onipotente e, por conseguinte, sempre mais ou menos em contradição com o próprio mundo e em luta com a realidade que tinha por objetivo transformar.

O romantismo, pelo contrário, surge justamente quando esse conceito de razão principia a ser abandonado e se passa a entender por "razão" uma força infinita (e onipotente) que habita o mundo e o domina e, por conseguinte, constitui a própria substância do mundo. Tal passagem surge com clareza em Fichte, que identifica a razão com o "eu infinito" ou a "autoconsciência absoluta", constituindo-se na força que deu origem ao mundo. A infinitude, nesse sentido, seria uma infinitude de consciência e de potência, mais que de extensão e de duração.

Ainda que diversamente designado pelos filósofos românticos (Fichte lhe chamaria "Eu": Schelling de "Absoluto": Hegel de "Idéia" ou "Razão Autoconsciente"), o "Princípio Infinito" sempre foi entendido como consciência, atividade, liberdade e capacidade criadora incessante.

No entanto, apesar de existir uma base comum quanto as suas características, o "Princípio Infinito" é interpretado pelos românticos de dois modos diversos e fundamentais. O primeiro deles, mais próximo da idéia do *Sturm und Drang*, considera o infinito como sentimento, atividade livre, isenta de determinações ou para além de qualquer determinação, revelando-se no homem naquelas atividades mais estreitamente ligadas ao sentimento, como a Arte e a Religião. O segundo define o infinito como razão absoluta, que se move com uma necessidade rigorosa de uma determinação para outra, de forma que todas as determinações podem ser deduzidas umas das outras necessariamente e a priori. É esta segunda interpretação que prevalece nas grandes figuras do idealismo romântico: Fichte, Schelling e Hegel.

O traço característico da primeira corrente, o romantismo do sentimento, é o primado dado à Poesia e à Arte em geral sobre a Ciência, a Filosofia e toda atividade racional. Com efeito, segundo os românticos, a Arte é a expressão do sentimento: assim, se o infinito é sentimento, sua melhor expressão é a Arte.

Já para a outra corrente, a que considera que o princípio romântico é a Infinita Razão, a Filosofia é sua mais elevada atividade. Este seria o ponto de vista defendido pelas grandes figuras do idealismo romântico. Na verdade, aliás, foi o ponto de vista desta segunda vertente que mais fortemente influenciou a filosofia européia do

oitocentos, mesmo quando o grande florescimento do primeiro romantismo perdeu audiência e o pensamento europeu parecia tomar outros rumos: mesmo aí manter-se-ão dominantes os caracteres gerais e fundamentais do romantismo que podem resumir-se no seu providencialismo histórico (História como progresso necessário e apoteose da razão), no tradicionalismo (exaltação do passado) e no otimismo histórico, entendido como a convicção de que o real é tudo aquilo que deve ser e é, em qualquer momento, racionalidade e perfeição, opondo-se, nisso, ao iluminismo, que tinha a pretensão de não aceitar os fatos mas sim procurar transformá-los e à realidade.

Esses caracteres, que correspondem ao espírito romântico, estão estreitamente ligados aos aspectos de que o romantismo se reveste na política, na arte e nos costumes.

Na política o romantismo consistirá na defesa e na exaltação das instituições tradicionais, que são aquelas em que se encarna o princípio infinito: o Estado, a Igreja, e o mais que implicam.

Na arte o romantismo pretenderá realizar o infinito de formas grandiosas e dramáticas, nas quais os contrastes serão elevados ao extremos para, a seguir, se conciliarem de maneira completa e definitiva.

Nos costumes o amor romântico pretenderá aproximar-se da unidade absoluta dos amantes, da sua identificação no infinito, mostrando-se, por conseguinte, insatisfeito perante todas as situações em que o amor encontrar efetiva concretização, não encontrando prazer senão na contemplação exaltada da própria insatisfação.

II.2.2. Herder e o conceito de História Orgânica

O romantismo e o nacionalismo, que afloram como que concomitantemente à superfície da História, estavam ligados pela convicção, comum a ambos, de que se deveria fazer o passado funcionar como um meio de compreender o presente e planejar o futuro. Foi na Alemanha que essa idéia teve acolhida mais entusiástica. Um de seus primeiros e mais influentes pensadores foi Herder, pastor e teólogo protestante cujo interesse pelas culturas do passado levá-lo-ia a buscar, desde cedo, a construção de uma Filosofia da História. Nas *Ideen*, sucessivamente reelaboradas na década de 1780, Herder traçou, segundo a sua percepção, o desenvolvimento progressista da sociedade européia desde os tempos dos gregos até a Renascença.

Acreditava ele que a civilização não era produto de uma elite artificial e internacional - e nisso estava contida uma crítica ao pensamento iluminista - mas da genuína cultura do povo comum, o *Volk*. Para Herder não era possível considerar sólida civilização alguma que não continuasse a exprimir seu próprio e específico caráter histórico, seu *Volksgeist*. Mas, note-se, Herder jamais afirmou que um *Volksgeist* fosse superior ou inferior a qualquer outro. Insistia apenas em que cada nação deveria ser fiel à sua própria herança particular. Nesse sentido, o *Volksgeist* estava ligado à idéia de gênio. O *Volksgeist* era, exatamente, o gênio particular de todo um povo.

O culto do "gênio", uma das características do romantismo, encontrou em Herder um adepto para o qual, no entanto - e esse detalhe é fundamental - "gênio"

significava, antes de tudo, "gênio nacional". Uma vez que, para Herder (como para Vico), a linguagem primitiva é a da poesia, o poeta jamais poderá deixar de retornar às fontes nacionais e populares. Herder afirma que a poesia deve ser a expressão do gênio nacional, preconizando a volta às tradições da pátria alemã.

Em reação ao racionalismo universal do iluminismo, Herder sustenta que toda grande nação é um conjunto fechado e que não se pode, por conseguinte, falar de um progresso constante dos homens através dos séculos: "os séculos felizes", diria, "são, na sequência dos tempos, como os nós de uma corda em vibração: entre eles estendem-se períodos de dissonância que formam o fundo sobre o qual se destacam".

Durante toda a sua vida, Herder esforçar-se-ia, desde **Mais uma Filosofia da História** (1774) até **Idéias para uma Filosofia da História da Humanidade** (1784-1791), por encontrar um terceiro termo entre a crença numa evolução do homem em direção a uma "pura humanidade" de saber e de amor, e a teoria dos "séculos fechados". As sociedades que, segundo ele, se formaram, não pela vontade de constituir uma associação útil a todos, como pretendia Jean-Jacques Rousseau no **Contrato Social**, mas sim em função de afinidades misteriosas, teriam, cada qual, produzido as obras de arte que seriam a sua natural emanção. A perfeição grega "existiu, como todas as coisas, numa época e num país diretamente determinados pelas condições e pelas tendências do momento; e quando essa feliz conjuntura desapareceu, desapareceu, igualmente, a sua expressão, a saber, o gosto grego". Absurda, por conseguinte, mostra-se a imitação de modelos, por mais perfeitos que sejam, numa época e num

país onde não correspondem a realidade alguma. Herder incita seus contemporâneos, então, a "imitação de si mesmos", dando-lhes a conhecer a rica poesia popular alemã dos séculos anteriores.

Herder opõe à idéia de "revolução" a idéia de uma "evolução orgânica" do gênero humano, cuja marcha avante só pode ser perturbada justamente pelas revoluções. Uma vez que, para ele, a noção de evolução histórica superpõe-se sempre a uma visão como que biológica do nascimento e do crescimento das sociedades, Herder destina ao pensador a missão de "dar vida".

Graças a um conhecimento enciclopédico dos povos, das épocas, das teorias e das crenças, ele procura redescobrir as raízes esquecidas da arte e do pensamento do seu país. Herder, dentre os primeiros de seu tempo, escruta, em seu historicismo, as tradições e a vida dos povos, contribuindo para o despertar das tradições históricas das populações européias e da sua consciência nacional.

Herder, como vimos, está entre os pensadores que mais contribuíram para a superação do iluminismo e para o lançamento das bases do romantismo. Na Estética, introduziu a relatividade da noção de belo, argumentando não existirem juízos estéticos universais, já que tanto estes quanto as várias noções de beleza variam de povo para povo e de época para época. Na História, desenvolveu a idéia de que esta é uma revelação divina, já que não seria possível que apenas a "natureza" fosse uma manifestação de Deus. Assim, tanto a Natureza quanto a História trabalham para a

educação da humanidade, sendo a "humanidade" o ideal proposto por Deus ao homem. No entanto, a realização do ideal de humanidade variaria de povo para povo e de época para época.

Por outro lado, como o romantismo, diferentemente do iluminismo, encontra uma íntima conexão entre Filosofia, História, Poesia e Arte, para Herder as várias produções espirituais (Arte, Filosofia, Religião etc) estão ligadas organicamente entre si, em todo momento da História e em cada povo, como aparece evidente, argumenta, se se observam as primeiras manifestações do espírito humano. Herder contrapõe ao dualismo kantiano de matéria e forma, natureza e liberdade, a unidade de espírito (História) e natureza.

O termo "romântico" receberia, em Herder, a significação de retorno às fontes originárias (Idade Média) da moderna civilização europeia. Faz sua a expressão "filosofia da história", utilizada pela primeira vez por Voltaire, e procura construir uma, ou seja, propõe-se dar uma explicação puramente racional do mundo humano, uma sistematização dele com base num certo número de princípios racionais diretivos e explicativos. Consoante Herder, o homem, como qualquer outro ser vivo, é um produto da natureza, mas a ele coube atingir o ápice de seu progresso.

Com efeito, com o homem nasce a atividade racional, e com ela, a Linguagem ("órgão natural do intelecto"), a Arte e a Religião.

Na História (como na natureza), há uma ordem divina imanente, necessária e infalível, que determinaria o progresso irresistível e contínuo da humanidade.

Em síntese, Herder é um dos principais pensadores que iniciam a compreensão da realidade histórica no século XVIII. Herder leva em conta as diferenças entre os povos e as influências dos fatores geográficos nas civilizações, mas considera a humanidade como uma totalidade subordinada à evolução, sendo o seu desideratum "uma história da alma humana, por épocas e por povos.

II.3. UMA NOTA BIOGRÁFICA

Le génie français est caractérisé par un défaut de vie, il est hostile à la vitalité: raisonneur, libre penseur, il détruit la morale et la vie sociale. (Cit. Max Rouché, Introd, Herder, *Une autre philosophie de l'Histoire*).

France = Voltaire = mécanization et senilité. (Idem)

"Mesmo que as instituições não sejam perfeitas, mesmo que os homens não sejam honestos, mesmo que exista alguma desordem e muito desacordo, isto será sempre preferível a um estado de coisas no qual os homens sejam forçados a apodrecer e a caducar durante seu tempo de vida... Até Montesquieu, tão altamente louvado pelo seu novo sentido das diferenças entre as sociedades e pelo espírito que anima suas leis e instituições, procurou comprimir essas fervilhantes variedades de vida e cultura humana na camisa de força de três tipos básicos, três desprezíveis generalizações!... A história de todas as épocas e povos, cuja sucessão constitui o significativo Trabalho de Deus, reduzida a ruínas, nitidamente divididas em três montões... ok! Montesquieu! (Cit, Isaiah Berlin, Vico e Herder.)

Essas citações - a meu ver irresistíveis pela ironia mesclada de ingenuidade - constituem uma amostra do espírito herderiano que desagradou aos franceses. Justiça se lhes faça, com toda a razão. Mas, além disso, em parte permitem explicar a flagrante contradição, até mesmo o absurdo, dessa hostilidade manifestada contra a França por um homem que se declarava simpático a todas as nações e cuja convicção na necessidade e na possibilidade de se estabelecer um respeito recíproco e duradouro entre as nações alcançou a expressão rara, pela lógica e clareza, da teoria herderiana do Fortgang.

Ora, a explicação desse desvio do autor relativamente à sua própria doutrina não poderia ser de natureza teórica, e sim biográfica, visto até hoje se atribuir a hostilidade de Herder contra a França não aos franceses, mas a um francês em particular, Voltaire. Segundo consta, por este haver recusado, com péssimos modos, a entrevista solicitada por um obscuro pastor luterano, provinciano o bastante para supor que mereceria atenção da celebridade. Herder jamais lhe perdoou a arrogância. Seja como for, o gesto grosseiro do francês surtiu efeito num terreno bastante diverso do que é geralmente reconhecido às regras de cortesia. Pois não foi outro o motivo pelo qual, além dos franceses, mais tarde Herder satirizaria os chineses, povo favorito de Voltaire, como se sabe - muito embora não exatamente porquê: *...l'esprit guerrier aussi bien que l'esprit spéculatif sont loin d'une nation qui dort sur des poêles chauds et boit de l'eau chaude du matin au soir... De même que les chinois ont un amour excessif du papier doré et du verniz, de même la formation de leur esprit ressemble tout a fait à ce papier doré et à ce verniz...*" (Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*.)

À parte o humor, esses ditos têm sido seriamente utilizados para depreciar o pensamento de Herder, como se as **boutades** inspiradas por sua antipatia pelos franceses efetivamente comprometessem o conjunto de sua obra. Insistimos nesse ponto, à primeira vista sem importância, fútil, para garantirmos o impacto de uma leitura imparcial do autor prussiano. Até aqui mostramos os aspectos desfavoráveis, convencionais da obra legada por ele. Agora trata-se de mostrar-lhe os acertos, os insights que lhe permitiriam adiantar-se ao seu tempo, nas palavras de Isaiah Berlin, como "um albatroz voando diante da tempestade que se aproxima", antecipando a crítica às idéias que, em nome dos princípios irrecusáveis de "Liberdade, Igualdade, e Fraternidade", levaram Robespierre ao Comitê de Salvação Pública... e Luís XVI e Danton à guilhotina. Portanto, a crítica à Revolução francesa cujo período de "terror" comprovou que Vico estava certo ao prever os horrores que adviriam nas épocas governadas pela "barbárie da reflexão". A Herder, mas não sem antes concluir, melhor fora se Voltaire houvesse lhe oferecido uma chávena de chá.

II.4. A INTERPRETAÇÃO CULTURALISTA

II.4.1. Herder e a teoria do Fortgang

Pas un homme, pas un pays, pas un peuple, pas une histoire nationale, pas un État ne ressemble à l'autre; par conséquent le Vrai, le Beau, et le Bien en eux ne ressemblent pas non plus (Herder, Journal de mon voyage en l'an 1769)

Uma epígrafe, um único parágrafo é suficiente para revelar o teor revolucionário do pensamento de Herder, dissimulado na versão oficial ou, no mínimo, corrente de sua filosofia. Aí está, nítido e superiormente enunciado, o relativismo ético, o relativismo cultural inaugurado na obra de Vico.

Aliás, nessa altura de um trabalho cujo propósito é mapear na Filosofia as idéias que serviram para compor o núcleo teórico do culturalismo, cabe registrar a presença de Herder, cujas teses corroboram e ampliam as idéias pioneiras do filósofo napolitano; ou seja, a maior contribuição permanece sendo a de Vico. Pois, a meu ver, o filósofo prussiano desenvolveu sua teoria da cultura sem antes ter tido o cuidado, como Vico, de legitimá-la através de uma teoria geral do conhecimento previamente elaborada com esse fim. Assim, Herder é um autor complementar, mas de modo algum dispensável.

De volta à análise culturalista de sua obra - melhor diríamos, interpretação - a epígrafe citada resume admiravelmente o teor do conceito herderiano de **Fortgang**, palavra alemã cuja tradução literal é "avanço" ou, literariamente, "progresso". Todavia Herder não a utilizava com esses significados, mas sim introduzindo-lhe uma nuance de sentido pela qual **Fortgang** deve ser corretamente traduzida por "progressão". Tal diferença em relação às suas acepções correntes decorre, nesse contexto, do fato de a palavra doravante significar o **processo**, em vez de designar o **resultado concreto e positivamente avaliado** de um dado processo de evolução, vale dizer, o **progresso**.

Segundo o Professor Max Rouché, tradutor e principal comentador da obra de Herder na França, a teoria do **Fortgang** pode ser definida como a teoria do "**progrès compensé de pertes**". No entanto nem o matiz semântico, nem a definição do

especialista são, a rigor, suficientes para esclarecer as idéias subjacentes a essa teoria que, registre-se, constitui o alicerce da reflexão herderiana sobre a cultura. Porquanto esse enunciado teórico subentende duas ordens distintas e complexas de considerações: 1) Continuidade; 2) Igual necessidade, igual mérito, igual felicidade.

Por conseguinte, cumpre tentar detalhá-las isoladamente para apreender o sentido real do princípio que representam em conjunto. Assim, em primeiro lugar, é mister examinar o conceito herderiano de "continuidade", de acordo com o qual, de um grupo de civilizações a outro, há sucessão cronológica, mas não há, por exemplo, continuidade cultural. A Antiguidade e o mundo germânico que a sucedeu são dois organismos independentes que atravessaram, cada qual por seu turno, o ciclo da juventude até o declínio. Nesse caso, segundo o próprio Herder, as grandes invasões equivalendo ao período dos patriarcas hebreus na Antiguidade, a Idade Média correspondendo ao mesmo tempo à infância, adolescência e maturidade outrora respectivamente representadas pelo Egito, a Grécia, e Roma; e os tempos modernos constituindo a decrepitude do mundo moderno ou germânico, encarnada no mundo antigo pelo Baixo Império. Dessa perspectiva, entre a Antiguidade e o mundo germânico moderno houve sucessão sem haver continuidade. A se crer no filósofo, dois períodos que se sucederiam no tempo provocando na História um ricorsi, movimento regressivo, tal como fora assinalado por Vico, porque, na opinião de Herder, a civilização germânica recomeça quase do zero.

Se por um lado a metáfora das civilizações-organismos suprime qualquer idéia de continuidade de uma à outra, por outro, sublinha a "continuidade" no interior de cada uma delas. De tal forma que as civilizações, quaisquer que sejam, transcorrem

semelhantes, visto serem invariavelmente submetidas a um mesmo ciclo que as transporta desde a infância até a decadência. Até aqui a tese é muito discutível e, além disso - para melhor ou para pior, conforme o ponto-de-vista - antecipa as idéias sustentadas por Spengler no *Declínio do Ocidente*.

No entanto, a suposição de uma continuidade apenas interna das civilizações, significa dizer, das culturas, torna-se, mais e mais compreensível na medida em que se lhe associa o princípio de "igual necessidade, igual mérito, igual felicidade". Muito embora não seja simples reproduzir o raciocínio empregado por Herder para obter esse efeito. A esse propósito, vale a pena transcrever o comentário de Isaiah Berlin: "a Idade Média não foi o corredor para a Renascença, nem o paganismo foi a ante-sala da Cristandade. Uma cultura nunca é uma simples forma de chegar a outra; mesmo no caso de existir algum sentido em direção do qual a humanidade como um todo avança, cada um dos estágios é um fim em si mesmo; e os homens nunca são meios para finalidades além deles mesmos." (Berlin, Vico e Herder).

Por outro lado, Herder naturalmente não defendia que as nações se sucedessem no tempo sem as novas herdarem algo das mais antigas: **"L'Égyptien ne pouvait exister sans l'Oriental, le Gréc bâtit sur l'un et l'autre, le Romain s'éleva les épaules du monde entier"**. (Herder *Une autre philosophie de l'histoire*). Apenas, ao contrário do consenso de sua época, acreditava que, sobre os mecanismos que conservam e transportam os traços das culturas nacionais para a sucessão histórica - segundo ele, a despeito de estarem todas fadadas ao desaparecimento - prevalecia o fato de se manifestarem elas

igualmente penetradas de "necessidades, mérito e felicidade". Não havendo, portanto, razão alguma para se falar de nações ou épocas privilegiadas, supostamente mais bem sucedidas que as demais. Para Herder, não existe Favoritvolk.

Para os culturalistas, radicalmente favoráveis ao relativismo, ainda hoje esse argumento é insubstituível. Aliás, como Isaiah Berlin faz questão de registrar em seu magistral ensaio sobre o filósofo prussiano, não por acaso uma das sentenças mais freqüentemente citadas de Herder afirma que "cada nação tem seu próprio centro de felicidade, como cada esfera tem seu próprio centro de gravidade". Com a circunstância de que esse centro de gravidade, Mittelpunkt, é intransferível de uma cultura para outra.

Ademais, não obstante a rixa pessoal com Voltaire, que o levou a exorbitar suas críticas à Filosofia das Luzes, cabe ressaltar a pertinência e a sinceridade das convicções anti-iluministas de Herder, autor de uma obra que, nesse particular, pode perfeitamente ser considerada uma réplica às teses centrais daquela doutrina. Prova-o a teoria do Fortgang, cujo enunciado contesta nada menos que três princípios característicos do iluminismo:

1) A crença generalizada na superioridade de certas culturas ou épocas sobre as demais, a qual transparecia no século XVIII, ora através de um sentimento nostálgico pela Grécia, ora através da exaltação dos tempos modernos. A esse respeito, o pronunciamento de Herder é contundente: ..."Mas nós não somos, nem podemos tornar-nos gregos nem romanos. A imitação é uma praga terrível; a natureza humana não é idêntica nas diversas partes do mundo... Que devemos, então, fazer? Devemos

procurar ser nós mesmos. Sejam característicos de nossa nação, linguagem, cenário, e a posteridade decidirá se fomos ou não clássicos. (Herder, cit. Berlin Vico e Herder) ... "Nous avons trop de lumières et plus assez de chaleur vitale; nous nous vantons de ne plus avoir les défauts des temps passés; c'est que nous n'avons plus la force nécessaire pour susciter ces défauts énergiques ainsi que les vertus correspondantes (Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*).

2) O segundo princípio contestado pela teoria do Fortgang refere-se à idéia de um modelo cultural dominante, cuja existência os iluministas defendiam até ao extremo de declarar o que era, no máximo, um pressuposto, uma tendência universal. Na realidade, a exacerbação da hipótese pioneiramente detectada e combatida por Vico, que inclinava a crer que o mundo evolui em direção ao Ocidente.

3) E, last but not least, a teoria herderiana ainda contradiz o princípio que futuramente melhor evocaria o espírito, o clima intelectual, da Filosofia das Luzes, o qual vem a ser o do progresso contínuo da História: "a disposição geral, filosófica e filantrópica de nossa época procura estender o 'nosso próprio ideal' de virtude e felicidade a cada nação distante, inclusive até as mais remotas épocas da História... Aqueles que até agora tomaram a si a explicação dos séculos de progresso, acalentam a noção de que ele deve levar-nos a uma felicidade sempre crescente. Em apoio dessa noção, eles embelezaram ou inventaram uns fatos e ocultaram ou suprimiram outros que a desmentem... tomando palavras por trabalhos, sabedoria por felicidade, e dessa forma inventaram a ficção do melhoramento progressivo e geral do mundo". (Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*).

Doravante entende-se que, para Herder, Fortgang não é mais que a geração espontânea da História pelo homem, no fluxo de um processo acionado por um único vetor: a humanização. Esta, in Vico fidelibus, correspondente à construção variada das virtudes que constituem a segunda natureza do homem - a cultura - a partir da qual ele incorpora progressivamente as qualidades que lhe propiciam exercer a condição humana.

Nesse contexto é legítimo afirmar que o conceito herderiano de Fortgang ratifica tanto as categorias epistemológicas quanto os correlatos antropológicos do **Verum** e do **Certum** propostos por Vico. Só a humanidade - **Verum** - é universal; a condição humana - **Certum** - é contingente. Onde a impossibilidade objetiva de se comparar culturas à força das mesmas razões pelas quais não se pode opor um gladiador romano a um monge budista ou, ainda menos, considerar a agressividade do primeiro positiva ou negativa em relação à pacificidade do último, uma vez que ambos representam a Virtú - distinta mas equivalente - de suas respectivas culturas. Portanto, desse ponto de vista, não há critérios que possibilitem escolher, entre os dois tipos culturalmente opostos, qual o mais humano. A rigor, não há sequer algo que justifique a possibilidade de uma tal escolha. Como Herder tão percucientemente compreendeu, não houve, não há e não há indícios que haverá um Favoritvolk. Concorde com ele, todos somos um "povo eleito".

II.4.2. Herder e o Nacionalismo

Uma questão a ser esclarecida ou, no mínimo, seriamente abordada na história das idéias contemporâneas concerne à condenação de certos autores cuja obra injustamente passa por haver favorecido ideologias políticas repudiadas pela atualidade. Com efeito, trata-se daqueles autores discriminados pelos grupos "politicamente corretos", o que quer que este infeliz apostrofo signifique. Porquanto ninguém familiarizado com a vida acadêmica ousa negar a existência de vogas intelectuais e, por extensão, políticas, ou vice-versa, em cujas vigências discordar da opinião dominante é visto como delito, como uma espécie sui generis de falsidade ideológica. (Para lançar mão de um exemplo irrecusável, na década dos sessenta, no Brasil, quantos intelectuais não-marxistas eram valorizados pela maioria marxista? E entre os marxistas, quantos dos críticos brasileiros do "Jovem Marx" ter-se-iam dado ao incômodo de ler Hegel, o filósofo cuja influência sobre o autor de *O Capital* deploravam a ponto de querer expurgar de sua obra os títulos que explicitamente a transpareciam? Pois, mesmo nos escritos da maturidade, não consta que Marx houvesse delegado a alguém ou, em particular, a Althusser a douta missão de "revelar" sua obra purificada de todo e qualquer resquício idealista.

Esses comentários, aparentemente dispersos, têm o intuito de reunir argumentos em defesa de Herder, como se sabe, um desses autores caídos em desgraça. Proscrito, excluído, consensualmente ignorado em consequência das críticas adversas acumuladas sobre sua obra, acusada de inspirar - e cultivar - o nacionalismo tacanho que serviu de repasto às ideologias autoritárias e à pura barbárie que foi o nazismo. Como se ele, Herder, arguto e generoso generalizador da noção de "povo

eleito", algum dia houvesse defendido, mesmo que subrepticiamente, a eliminação de um único povo, quanto mais de uma raça inteira. Ademais, no que diz respeito estritamente ao pensamento herderiano, nacionalismo e política não se misturam, não confluem com o propósito de estabelecer e fortificar o poder de um Estado, qualquer que seja sua opção política: A natureza cria as nações, e não os Estados... O Estado é um instrumento de felicidade para um grupo". (Herder, cit. **Berlim, Vico e Herder**).

Porque, na verdade, o conceito de nacionalismo de Herder possui um matiz antropológico, um sentido telúrico de nação aqui comparável ao que mais tarde Max Weber chamaria de comunidade: experiência comum de socialização que transforma os indivíduos em membros solidários de uma determinada sociedade. Vale dizer, à diferença do que geralmente ocorre em sociedades multinacionais, socialização que atua através das relações espontâneas do parentesco e da vizinhança: "Todo domínio dos homens sobre seus semelhantes é contrário às leis da natureza. As verdadeiras relações humanas são as que existem entre pai e filho, marido e mulher, filhos, irmãos, amigos, homens; esses termos expressam as relações naturais que podem fazer a gente feliz. Tudo o que o Estado nos tem dado são contradições, conquistas e, talvez o pior de tudo, desumanização". (Herder, *Idées pour la Philosophie de l'histoire de l'humanité*).

Por conseguinte, ingenuamente ou não, Herder concebia a nação como uma experiência prolongada de solidariedade coletiva. Além disso, segundo pensava, Nação e Estado não são conceitos complementares, nem sequer necessariamente compatíveis. Tanto que, sendo como era, tão cioso das diferenças culturais, não conseguiu reprimir sua violenta antipatia pela índole imperial de certos povos: "O que a

natureza separou pela linguagem - os costumes, o caráter - não deve ser artificialmente unificado pelo homem. Isso é o que os romanos intentaram fazer, e como todo o Império Romano foi mantido junto. E seu "Sacro" sucessor não foi melhor; foi um monstro inatural, um grampeamento absurdo de culturas incompatíveis, uma cabeça de leão com cauda de dragão, uma asa de águia e uma garra de urso - coladas juntas - em um símbolo impatriótico de um Estado - "os impérios, especialmente os multinacionais (extravagante mistura de várias tribos e povos sob um mesmo cetro) se apóiam na força, têm os pés de barro e devem desmoronar. As teocracias baseadas num princípio não político, em alguma força espiritual ou religiosa - a China ou o Egito, para mencionar apenas crenças não cristãs - têm demonstrado ser correspondentemente mais duráveis." (Idem.)

Para Herder, nação significava *Mütterland*, terra mãe, a expressão do sentimento telúrico que, em condições normais, os homens naturalmente desenvolvem pelo seu torrão natal, pelo lugar em que está fixada a cultura que lhes propiciou sua visão do mundo. Cabe ressaltar, "lugar" que transcende o ambiente físico, que pode até mesmo prescindir de um território, de uma geografia, na medida em que, para Herder, os judeus eram uma "nação errante". (Essa terá sido sua única manifestação, no extremo, passível de ser interpretada como anti-semitismo. Como se vê, suspeita que só encontra fundamento na má fé dos intérpretes).

Em síntese, Herder considerava o nacionalismo nada mais que a expressão dos sentimentos de apreço e de confiança que os homens geralmente nutrem pelo seus padrões culturais; pelo seu modo de cozer o alimento, crer em Deus e constituir família. E é dessa perspectiva, radicalmente antropológica, como a de Vico, que ele

rejeita - salvo pelo uso da força - a possibilidade de se improvisar seja um súdito, seja um cidadão ou um devoto. Não sendo outros os motivos de sua ojeriza pelo Estado, visto por ele como um mecanismo de poder que com freqüência contradiz, cerceia as predisposições das culturas que fatalmente o precedem na História.

O fato de ter sido um pastor luterano não impediu que Herder proclamasse sua visceral convicção no direito dos homens, e de cada homem, de arbitrar seu destino. Em seu caso, a fé religiosa não constituiu um limite nem ao raciocínio, nem à livre expressão de suas idéias, as quais ainda hoje impressionam pela independência em relação ao consenso da época em que foram escritas e pelo destemor dos seus enunciados: "Porque mesmo quando o homem abusa mais desprezivelmente de sua liberdade, ainda se conserva rei, já que ainda pode escolher, nem que escolha o pior; ele pode mandar em si mesmo, nem que seja para decidir ser uma besta." (Herder, cit. Berlim, Vico e Herder).

Ora, essa única frase permite avaliar o grau de divergência que de um lado opunha Herder a seus adversários iluministas, inclusive Rousseau, e de outro Kant, cujo imperativo categórico é visto da perspectiva antropológica adotada pelo filósofo prussiano como uma pura impossibilidade (no sentido de que todo antropólogo sabe, de "ciência certa", que as nações humanas não têm motivos universais). Uma coisa é pensar assim no último quartel do século XX, e outra, muito diferente, no século XVIII, no tempo em que Frederico, o Grande, não aparecia na corte sem ser escoltado por um philosophe.

Ademais, a apaixonada defesa do direito à autodeterminação - "o homem deve ser livre para escolher até mesmo ser uma "besta" - explica porque Herder tornou-se persona non grata no Século das Luzes. Porquanto a admissão dessa alternativa naturalmente exclui a existência de uma trajetória ascendente da "razão", tal como a concebiam os iluministas. Como seu companheiro Vico, Herder não acreditava no princípio da infalibilidade da História, cujos períodos supostamente suceder-se-iam sem dar margens ao erro, ao retrocesso, encadeados na ordem - e pela ordem - de uma Razão soberana, responsável pelos graus progressivos da civilização a que estariam destinados todos os povos.

A DENÚNCIA HERDERIANA DO ETNOCENTRISMO

Muito embora até aqui se tenha evitado o excesso de citações, neste tópico seria inconveniente restringi-las, pois qualquer comentário sobre esse assunto seria redundante relativamente ao que o próprio Herder escreveu. Nessa matéria, a nitidez de suas opiniões não só dispensa nota explicativa, como, além disso, não enseja interpretação. As idéias são tais como claramente aparecem escritas, cabendo apenas transcrevê-las:

"Uma cultura não deve ser julgada pelos critérios de outra; pois diferentes civilizações são desenvolvimentos diferentes, incorporam diferentes formas de vida e são dominadas por atitudes diferentes ante a vida, de forma que, para compreendê-las, devemos realizar um ato imaginativo de "empatia" na sua essência, compreendê-las de dentro tanto quanto possível, e ver o mundo através dos seus olhos, ser um "pastor entre os pastores"... (Berlim, Vico e Herder)

"Pode alguém mencionar uma nação onde os europeus tenham entrado sem desonrar-se a si mesmos, ante uma humanidade indefesa e confiante, mediante a palavra injusta, o fraude ganancioso, a opressão esmagadora e as doenças que levaram consigo? Nossa parte de terra não deveria ser chamada a mais sábia, se não a mais arrogante, agressiva e cobiçosa; o que eles têm dado a estes povos não é a civilização, mas a destruição dos rudimentos de suas próprias culturas, sempre que tiveram ocasião de destruí-las" (Berlim, Vico e Herder)

"Nenhum homem pode transmitir o caráter de seu sentimento, nem transformar meu ser no dele... a civilização humana não é a dos europeus; ela se manifesta a si mesma, de acordo com a época e o lugar, em todos os povos". (Berlim, Vico e Herder)

Para ilustrar sua aversão ao etnocentrismo, Herder chegou até mesmo a publicar, em 1802, numa revista em que costumava colaborar, *Adrastea*, um diálogo imaginário entre um hindu e um europeu, no qual o asiático interroga o ocidental nos seguintes termos: -Diga-me, vocês ainda não perderam o hábito de procurar converter a sua fé as pessoas que vocês roubam, saqueiam, escravizam, assassinam e privam de suas terras e propriedades, e às quais os costumes de vocês parecem revoltantes? Supondo que uma dessas pessoas fosse à terra de vocês e insolentemente proclamasse ser absurdo tudo quanto vocês acham mais sagrado: suas leis, sua religião, suas instituições e assim por diante, o que vocês fariam com ela? - Oh, mas isso é um assunto completamente diferente - replicou o europeu - nós temos força, navios, canhões, cultura. (Aqui é injusto não reconhecer a grandeza suplementar que a circunstância biográfica de Herder, pastor protestante, empresta aos seus escritos.

Raro cristão, raríssimo luterano seria capaz de declarar o caráter insubstituível das crenças alheias. Isso, repita-se, no ano de 1802). (Berlim, Vico e Herder)

Como se vê, o libelo herderiano contra o etnocentrismo chegou aos nossos dias farto e inequivocamente documentado. E que diferença entre as suas idéias e as idéias de iluministas como Voltaire, que em seu Essai sur les mœurs chegou a afirmar que "o homem, geralmente falando, sempre foi o que é agora", ou ainda, que "a moral é a mesma em todas as nações civilizadas". Afirmativas que ensejariam a dedução da barbárie dos povos cujas culturas não davam sinais de serem compatíveis com esta Virtú universal, curiosamente localizada no Ocidente; ou, como observou Herder, por pura malícia, com essa virtude cuja manifestações cessariam nos arredores de Paris!

Pensando e escrevendo dessa forma, era inevitável que Herder se tornasse suspeito de "irracionalismo", porquanto seria falso supor que esse temor constitui uma novidade pós-moderna para os franceses, considerando que eles o cultivam desde a época de Descartes.

Com efeito, desde o advento do cartesianismo, o Ocidente crê numa razão universal, a qual teria assumido os contornos de sua própria razão. Assim, doravante, todas as demais formas de racionalidade seriam submetidas a exame segundo critérios - à força de um simples argumento - declarados universais. Onde as incompatibilidades, necessária e invariavelmente verificadas nesses exames, serem assimiladas como "irracionalidade". Posto que o etnocentrismo é capaz de operar este contrasenso: interpretar a diferença como carência. A rigor, um erro tão grosseiro, tão

óbvio quanto acusar de ser inepto para o raciocínio alguém que, pensando sobre o mesmo assunto, chegou a conclusões distintas do interlocutor.

Esse é o ponto, aliás crucial, em que o culturalismo de Herder se transforma numa doutrina da alteridade, na inabalável convicção não só na existência, mas também nas vantagens do pluralismo cultural. Por cuja ação a Antropologia estaria apta a controlar subterraneamente os excessos da centralização política e econômica recorrentes na História que, na prática, costumam resultar em tirania.

A NOÇÃO DE VOLKGEIST

O populismo tem sido insistentemente apontado como um dos traços mais marcantes da obra de Herder. No entanto, raras vezes essa observação é precedida de uma nota, a rigor, de uma ressalva que esclareça a diferença entre o populismo de Herder e o conceito congênere atribuído ao romantismo alemão. Aqui merece ser lembrada a tentativa, incluída no início deste capítulo, de resumir o "Herder dos compêndios" com o fim de estabelecer um parâmetro de comparação entre o personagem da crítica e o autor verdadeiro, nesse caso exclusivamente compreensível se analisado à luz da totalidade de sua obra. Em se tratando de Herder, desprender um conceito do conjunto da reflexão é, com certeza, deturpá-lo.

Com efeito, a discrepância entre as idéias do autor e as idéias consignadas pela crítica ao autor é particularmente nítida na questão do populismo, uma vez que, nessa

matéria, as teses herderianas possuem uma originalidade que não permite, como em geral se faz, diluí-las comodamente na doutrina vulgarizada do romantismo alemão.

Para Herder, que vem a ser **Populismo, Povo**? A princípio, algo que não cabe na imagem estereotipada de um camponês tradicional assoviando uma modinha folclórica. Aliás, diga-se desde já, para o filósofo, o folclore tem o valor de uma categoria de análise e não de fenômeno. Quer dizer, para ele o folclore só existe como tal de um ponto de vista exterior ao ambiente em que concretamente se manifesta. O camponês se limita a assoviar uma canção; é o estudioso quem a considera folclórica. Na acepção herderiana, a entidade coletiva **Povo** não distingue tradição de reminiscência, porquanto sua noção de **tempo** não concide com a noção corrente de **tempo histórico**. Nesse aspecto, Herder também foi um precursor do estruturalismo, pois discernia que a noção popular configura precisamente a dimensão sincrônica de tempo. Na consciência profunda das nações, no **Povo**, a experiência do tempo é vivenciada como **duração**.

Na realidade, em Herder, só se pode entender o conceito de **Povo** se estiver associado ao conceito de **Elite**. Muito embora, advirta-se, nesse contexto, **Povo** não corresponda ao contrário simples de **Elite**. Visto o filósofo basear sua distinção entre o primeiro e o segundo conceito na crítica à divisão social do trabalho ou, mais exatamente, na crítica à diferença pejorativa que se tornou praxe interpor entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. (É patente que a visão de Herder a respeito das culturas é orgânica. No entanto, quando ele as compara a um organismo, está literalmente empregando uma metáfora, visto não as representar como entidades metafísicas, supra-individuais. Para Herder as culturas só **existem** - equivalentes a sua

finalidade, a humanização - na **existência** dos homens reais. Princípio cujo corolário levaria o filósofo a reprovar acerbamente os indivíduos "transviados" por haverem reduzido a condição humana ao exercício de uma única faculdade. E a chegar ao extremo de considerar pervertido o homem inábil para exercer as múltiplas atribuições da humanidade, assim como o intelectual moderno, suposto especialista na faculdade de **pensar**, correspondentemente se julga desobrigado de produzir a mínima parte dos bens materiais que consome: "Houve um tempo em que os homens eram todas as coisas: poetas, pintores, pensadores, legisladores, agrimensores, músicos, guerreiros. Naquela época existia unidade de teoria e prática, de homem e cidadão. Essa unidade foi destruída pela divisão do trabalho, e depois disso os homens tornaram-se meio pensadores, meio sensitivos" (Herder, cit. Berlim).

Ora, partindo da premissa de que as culturas nascem de um repertório comum de atividades inicialmente praticadas por todos os indivíduos, Herder não vê por que um sábio não possa pescar e, ainda menos, por que um pescador não possa pensar: ambos com resultados proveitosos. A seu juízo, a concentração de conhecimento é mais nociva às sociedades do que a concentração da propriedade, visto ser o homem que delega sistematicamente a outrem a responsabilidade do raciocínio tão perigoso para a sociedade quanto o homem que se arroga o direito de raciocinar pelos demais. A **humanidade** se manifesta como um conjunto orgânico de faculdades igualmente necessárias, indispensáveis ao seu exercício. Segundo Herder, não importa quão diferentes sejam as formas de se assumir a condição humana, desde que a composição da **humanidade** se mantenha inalterável. As boas sociedades são aquelas majoritariamente constituídas por sábios que pescam e pescadores que pensam. (A semelhança com a teoria marxista da alienação é explícita demais para que se

justificasse enfatizá-la. Por outro lado, contraposta à doutrina herderiana, a tentativa de Gramsci de conceituar o "intelectual orgânico" é retardatária, se não supérflua).

Para Herder, o Povo se define na existência dessa espécie íntegra de homens capazes de transmitir, de geração em geração, o modelo da humanidade previsto nos rudimentos de suas culturas, não sendo portanto sinônimo de massa, turba, populacho, aglomerações definíveis como o contrário simples de Elite.

O povo precede a nação, se encarna na nação. Em contrapartida, há escassos testemunhos na História de povos que se tenham feito espontaneamente representar por um Estado. Acaso a nacionalidade grega, então esparsamente constituída, se extinguiu com as invasões de Alexandre, o Grande? Decadência do Estado e decadência do povo - leia-se cultura - nem são uma coisa só, nem tampouco se determinam mutuamente. A Grécia não se despovoou sequer quando seus sábios partiram para Constantinopla. Ficaram-lhe o idioma, os artífices, o padrão arquitetônico, o hábito de consumir coalhada. Dessa perspectiva, são os gregos de hoje menos gregos que os de outrora? O fato de haverem perdido temporariamente a autonomia política e, definitivamente, a liderança intelectual do Ocidente prejudicou-os a ponto de os impedir de cultivar hábitos e aspirações presentes na Grécia Clássica? Como civilização, dificilmente voltarão a se sobressair na História, mas como cultura localizada em um território, como Nação, enfim, como Povo, se mantiveram gregos. Argumento suficiente para que os consideremos tão respeitáveis quanto qualquer um de seus vizinhos contemporâneos, política e economicamente mais bem-sucedidos, na Europa Ocidental.

O Povo é o impulso gerador e a entidade mantenedora das culturas que precedem as nações e as civilizações na História, as quais de certo modo lhe estão subordinadas na medida em que, em seu ápice, realizam a extensão das potencialidades que o povo lhes regula, note-se, através de um legado característico das predisposições; no sentido mais lato da afirmação de que, boas ou más, as ideologias não revogam as culturas. Daí porque tantos Estados já se esboroaram sucumbidos à hostilidade latente na nacionalidade, ou nacionalidades, que reivindicavam representar. Algo como se a História não tivesse força para contrariar as determinações préfixadas pela Antropologia. A cultura não é natural, mas age como uma segunda natureza do homem, havendo, por conseguinte, um limite além do qual não é possível contrariar seus desígnios. Para recorrer a uma metáfora, em virtude dos mesmos motivos óbvios pelos quais nem a mais árdua disciplina transforma o melhor atleta no pior filósofo. Como não houve admiração, culto, reverência pelo espírito clássico que convertesse os alemães de Weimar em cidadãos atenienses.

Por outro lado, advirta-se que o Povo tanto se manifesta nas sociedades primitivas quanto nas sociedades históricas; não se confundindo - na expressão de Lévi - Strauss - com o agente do "estado de unanimidade" no qual estariam imersas as sociedades primitivas. Isto é, na acepção herderiana, Povo nem designa consenso, nem propensão ao consenso.

Na realidade, ao que se depreende da leitura de suas obras principais, Herder consignava à palavra "povo" a noção corrente de "personalidade básica", definível, segundo um autor moderno, Abraham Kardiner, "como aquilo que faz de um francês, um francês e de um cheyenne um cheyenne"; as combinações de arquétipos que

constituem os **distintos** núcleos simbólicos das **distintas** culturas que imprimem às **distintas** nacionalidades um perfil característico. (Registre-se aqui a semelhança dessa noção com os conceitos pretéritos de Voci mentali, generi intellegibi e universale fantatísci elaborados por Vico, e com a teoria contemporânea dos sistemas simbólicos, sobretudo aquela extraída da obra de Gilbert Durand.) De tal forma que mesmo as nacionalidades híbridas são irredutíveis à adição simples das culturas heterogêneas que integram sua composição.

Um brasileiro não se decompõe em um índio, um português e um negro, visto a nossa nacionalidade resultar do fenômeno referido por Darcy Ribeiro como "transfiguração étnica". Corresponde esta precisamente ao processo de geração de uma etnia - entidade antropológica primária - desencadeado pela ação simultânea de entidades antropológicas secundárias, vale dizer, reflexas de outras etnias, a exemplo de "povo português", "nação iorubá", "tapuia" etc. Nessa matéria o importante é reconhecer que o produto - povo brasileiro - não estava potencialmente contido em qualquer dos seus ancestrais antropológicos. Na linhagem dos fenômenos ligados à transmissão cultural, a herança é sempre relativa, uma vez que os herdeiros não se constituem sobredeterminados pelos legatários. Cada povo é um só.

De resto, os fenômenos antropológicos têm demonstrado ser correspondentemente mais duráveis e mais resistentes à contigência do que seus correlatos históricos, visto haver numerosos registros de etnias e de povos que sobrevivem à decadência e, em alguns casos, até mesmo à extinção das nações, civilizações e impérios a que deram origem. Em outras palavras, por exemplo, não há evidência de que a seqüência das Alemanhas, desde Bismarck até nossos dias, tenha

alterado estruturalmente a constituição do povo alemão, nesse sentido particularíssimo ainda semelhante aos germanos que cavalgaram em direção a Roma. Por que? À revelia da História, que forças teriam conservado alemães os alemães? Ou será engano atribuir-lhes esse índice de semelhança com seus antepassados? Perguntas para quais, até agora, as ciências cabíveis não acharam respostas, pelo simples fato de que, formulá-las, significa questionar idéias consagradas pela modernidade, tais como a "civilização planetária" supostamente em curso.

Por fim, independentemente do grau de desenvolvimento que se lhe reconheça, toda Nação reproduz, de geração a geração, o Povo cuja existência irradia a personalidade coletiva que, incutida nos indivíduos, transmutar-se-á na experiência interna da nacionalidade de cada um. Repita-se, o sentimento natural de apreço e confiança que os homens experimentam pelo seu torrão natal, pela tradição que lhes ensinou a cozer o alimento, crer em Deus e constituir família.

Em síntese, o nacionalismo e o populismo herderiano suscitam questões mais amplas do que esses nomes sugerem, inserindo-se, no conjunto da obra do filósofo, como expressão de sua crença em algo definível como "princípio da desigualdade entre as Nações", embora sejam todas elas iguais em "necessidades, mérito e felicidade".

Vitalismo e Linguagem

As teses centrais do sistema herderiano representadas pela teoria do Fortgang, pelo nacionalismo e pelo populismo confluem na direção da idée maitresse do filósofo,

a qual alguns referem como "expressionismo", enquanto outros preferem referir como "vitalismo". Muito embora ainda haja uma terceira designação, talvez a melhor, desde que enfatizada a sua diferença relativamente ao significado em que a palavra ocorre no vocabulário contemporâneo: existencialismo. A rigor, três modos de designar a prioridade que Herder concedia à "vida", à "existência", cuja riqueza e complexidade, segundo pensava, tornavam impossível tanto a **reduzir a um conceito**, quanto a **dividir em conceitos**: a existência só é definível por si mesma.

Com efeito, até seus críticos mais mordazes admitem - note-se, também nesse caso, à semelhança de Vico - o pragmatismo da doutrina herderiana cujo corolário principal traduzir-se-ia simplesmente na crença de que só há conhecimento porque há vida. O Logos é a expressão superior, máxima, da vida. Como Locke, Herder não cria serem os homens capazes de "ver dentro" das essências, de tal forma que só a experiência - significa dizer, a apreensão do fenômeno no instante vivido - é capaz de proporcionar-lhes conhecimento. Herder foi, por certo, um antimecanicista, mas também, com toda a certeza, um empírico nos moldes estritos dos naturalistas ingleses. Isaiah Berlin sublinha que, concorde com Hume, ele recusa a idéia de demonstrar quaisquer fatos e eventos através da **razão**: "...Todavia, nós os aceitamos (os fatos) porque não podemos evitá-los, porque unicamente a fé animal no mundo externo que nos é dada no sentido da percepção é que torna possível que pensemos e atuemos...". (Cit. Berlin, Vico e Herder.)

O Eclesiástico Superior do Grão-Ducado de Weimar, Herder, duvidava que houvesse "uma barra de ferro" separando o corpo da mente. As faculdades cartesianas pareciam-lhes tão artificiais quanto um "camponês de peruca", pois discernia que não

se pode impunemente retalhar o homem em conceitos, comprimi-lo num esquema, forçá-lo a encolher às medidas sempre apertadas de um sistema de classificação. Por isso opunha-se igualmente a Descartes, a Kant e aos philosophes, e acima das diferença que contrapõem esses autores, reconhecia-lhes a propensão comum de estilizar o homem. Em particular, degostava-o a psicologia kantiana, "uma medonha confusão", tão destituída de realidade que a evidência de um único indivíduo de carne e osso surpreendido na sua rotina doméstica seria suficiente para desmentí-la. Herder declara formalmente ignorar os critérios que permitiriam isolar, no todo indivisível que constitui a personalidade dos homens reais, a vontade, o sentimento, a imaginação e a razão. E não se pouparia do esforço de justificar sua repulsa generalizada aos "classificadores": Em vez de perguntarem a si mesmos, por exemplo, até que ponto são livres os homens, livres de quê e para quê, onde e quando, a que respeito, ou o quê os torna mais ou menos livres, esses pensadores afirmam dogmaticamente que o homem é livre, completamente livre em algum sentido absoluto, em contraposição aos animais, que são completamente mecânicos ou pelo menos, carecem completamente de liberdade. Eles falam do homem como sendo diferente, em virtude de possuir a razão (não como sendo mais ou menos racional), e o definem em termos de propriedades relacionadas, que um deve possuir inteiramente ou carecer delas em absoluto; descrevem-no em termos de acentuadas dicotomias artificiais, que fragmentam arbitrariamente a entrelaçada, contínua, ocasionalmente irregular, fluida, disforme, frequentemente impossível de ser analisada, mas sempre perceptível, dinâmica, prolífica, ilimitada e eterna multiplicidade da natureza".

Pragmático por localizar o conhecimento na relação do sujeito cognoscente com o objeto a ser conhecido, empírico por considerar que a percepção penetra instâncias

inacessíveis à razão, vitalista por crer que o fundamento do conhecimento é a vida, Herder, pari et passu com Vico, elabora os conceitos sobre os quais se edificaria mais tarde o culturalismo.

Portanto, não admira que ele concebesse a linguagem como o registro exemplar das relações do homem com o mundo, da parte da experiência que os homens conseguem transformar em conhecimento, cuja fórmula expressiva conserva e permite atualizar as verdades manifestadas em experiências pretéritas. Observe-se, nessas atribuições, como o próprio Herder faz questão de ressaltar, linguagem preservada das sutilezas metafísicas, linguagem primária, inaugural, em suma, Poética.

Sob o risco da repetição enfadonha, não é possível deixar de assinalar mais essa coincidência do pensamento de Herder com o de Vico, seu antecessor. Não fosse o filósofo prussiano haver declarado que pensar e falar com palavras "... é nadar em uma correnteza herdada de imagens..." (Muito embora comprovadamente ele tenha derivado de Hamann, e não de Vico, a noção de que as palavras e as idéias são uma coisa só.)

Para Herder, compreender os homens era compreender o que eles desejavam dizer: criação é comunicação. Assim sendo, unicamente "a assídua pesquisa histórica, leia-se antropológica - o discernimento compreensível da intenção de quem fala e a compreensão do mecanismo de comunicação através do qual os seres humanos entendem-se mutuamente, seja de forma direta ou ao longo dos séculos - pode saltar

os abismos existentes entre civilizações que, embora diferentes, nunca estão completamente divorciadas. A linguagem expressa a experiência coletiva do grupo (Cit. Berlim, Vico e Herder).

Ademais, cem anos antes de Dilthey, ele literalmente inventou a expressão **Einfühlen**, para referir a habilidade de "sentir-se a si mesmo na experiência alheia". Ou seja, concebeu a noção de empatia, que sinaliza a possibilidade de se discernir a intenção de quem fala. Por conseguinte, foi ele, e não Dilthey, o verdadeiro autor do princípio hermenêutico em vias de ser proposto como correlato metodológico do culturalismo.

Para concluir a exposição da doutrina herderiana, cabe discriminar as afinidades que remetem sua teoria da linguagem para a obra de Vico. Em primeiro lugar, visto ambos pensarem que a poesia é uma forma de atividade: Poiésis, em grego fazer. Construir com a palavra, no sentido de que esta, entre os primitivos, possui atribuições mágicas; designa e cria, posto que entre eles a imagem fixa a existência da coisa. Como se vê, até aqui, intencionalmente ou não, Herder repete Vico.

Além disso, ainda no rastro do filósofo napolitano, Herder irá distinguir a poética espontânea dos primitivos da poesia deliberada dos civilizados, em virtude da aptidão, a seu ver, exclusiva da primeira, de assimilar a plenitude do momento vivido que inspirou ao poeta o verso. Essa idéia ocorreu-lhe durante uma viagem de Riga para Nantes, ouvindo as canções com as quais os marinheiros evocavam os sortilégios próprios para acalmar o mar encapelado. O espetáculo daqueles homens rudes, aterrorizados pelos elementos que procuravam dominar "cantando", produziu um

impacto profundo e duradouro no espírito do jovem pastor luterano. A descrição que ele nos faz do episódio tanto comove como é comovida. Pois, ao observá-los lidar com a fúria das águas, amedrontados mas persistentes, Herder subitamente "compreendeu" o mundo dos bardos escandinavos, dos Vikings e dos Edas; num grau, a seu juízo, escassamente inteligível para os filósofos e epicureus literários comodamente instalados em seus gabinetes, privados da imaginação que lhes permitiria "recriar" o mundo ao qual os versos efetivamente dizem respeito.

Desde então, Herder não cessaria de comparar "a atualidade dinâmica das canções dos marinheiros" com a fixidez das "canções escritas para o papel". Visto existir uma incomensurável distância entre o propósito de amainar uma tempestade e o de escandir um dodecassílabo. Sem jamais negar a qualidade estética da poesia erudita, ele assimilava a superioridade existencial do verso inculto que exclama a novidade e conjura o perigo. De fato, poucos pensadores teriam se manifestado mais ternamente, mas entusiasticamente que Herder sobre a condição humana. E ainda mais raros teriam conservado, como ele conservou, a impressionabilidade que o predispunha a acolher o outro no raciocínio, sentindo-se a si mesmo na experiência alheia. Não por opção metodológica, mas por íntima e calorosa convicção na humanidade: "Quando as palavras foram divorciadas da música, quando o poeta começou... a escrever vagorosamente para poder ser lido, a arte talvez ganhasse, mas houve uma perda de mágica, de poder miraculoso. Que sabem de tudo isso nossos críticos modernos, os contadores de sílabas, especialistas em escansão, mestres de ciência morta? Coração! Calor! Sangue! Humanidade! Vida! Eu sinto! Eu sou" (Herder, cit., Berlim Vico e Herder).

CAPÍTULO III

WILHELM DILTHEY

III.1 NOTA PRÉVIA

É mister iniciar este capítulo esclarecendo que não se pretende dispensar a Dilthey o mesmo tratamento dispensado a Vico e a Herder. Isto é, não se tem a intenção de expor a totalidade de sua obra, mas somente as teses que concernem especificamente ao método hermenêutico, o qual, como já foi dito, figura nesta dissertação como correlato metodológico do culturalismo.

Há uma teoria culturalista e há um método do científico compatível com o culturalismo. Vico e Herder compuseram a teoria; Dilthey, o método. Uma vez que há fortes indícios de que o culturalismo dos antropólogos seja uma versão, adaptada à lida científica, do culturalismo dos filósofos.

Boas teria herdado da Escola Histórica Alemã, que herdou de Dilthey, que herdou de Herder, que por sua vez teria herdado de Vico, ou, pelo menos, coincidiu com o filósofo napolitano em um grau tal que justifica a suposição da herança. Sem embargo, uma dissertação de mestrado não comporta uma crônica detalhada de genealogia culturalista. Razão que torna aceitável, e até mesmo conveniente, abreviar um dos autores para não sobrecarregar o texto, cujo propósito não é demonstrar, mas simplesmente argumentar em favor da hipótese de a Antropologia dever a esses três filósofos as idéias que lhe facultaram emancipar-se do evolucionismo, aqui comparável

aos padrões antropológicos fixados pelo Iluminismo com base, direta ou indireta, na doutrina cartesiana, Et pour cause, naturalistas, excessivamente vinculados à biologia. Em suma, as idéias que lhe facultaram constituir-se como ciência autônoma.

Dessa perspectiva, a obra de Dilthey é um corolário da epistemologia de Vico, a formalização metodológica dos princípios do Verum et factum convertuntur, verum et certum e verdade problemática, observe-se, impregnados do vitalismo que lhe perpassou Herder; vale lembrar, autor a quem se deve a noção original de empatia, Einfühlen, a capacidade de sentir-se a si mesmo na experiência alheia.

Por fim, cabe registrar que, não obstante a quantidade e a qualidade das contribuições de Vico e Herder a sua obra, Dilthey não foi um autor subalterno, um mero sistematizador das idéias de outrem. Ao contrário, sem ele é muito provável que as teses genéticas do culturalismo se tivessem dispersado de modo irreparável. Porque se é verdade que ele derivou seu método dessas teses, não é menos verdade que o método resultante justifique exemplarmente as idéias das quais procede; no sentido de que, sem o modo ensinado por Dilthey de "compreender", muito pouco ou nada teria adiantado às ciências que dependem da compreensão - por oposição às ciências experimentais - terem reconhecido seu direito de se exercer como tais. Pois qual a valia de um direito que não traz em si a competência indispensável ao seu exercício?

III.2. A QUESTÃO DO MÉTODO NA ATUALIDADE DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Quando a intelligentsia ocidental anunciou a pós-modernidade, a questão metodológica pressentiu os ventos favoráveis que lhe adviriam e tratou de expandir seus domínios a um ponto que, hoje, ameaça sobrepujar as ciências às quais, por princípio, deveria servir.

Em pouco tempo as academias foram persuadidas a conspirar contra a História e a regurgitar metodologias, enquanto seus próceres, os metodólogos de ofício, combatiam por suas convicções epistemológicas com o mesmo empenho com que, outrora, o homem moderno combatia por suas ideologias.

Está claro que esses comentários não incidem sobre a totalidade do mundo acadêmico, mas apenas sobre os grupos de convertidos à pós-modernidade que, transtornados pela crença no fim da História, assumiram a douda missão de expurgar a subjetividade da ciência. É notável observá-los dramatizar as relações entre sujeito e objeto de pesquisa, segundo eles termos opostos de uma disputa à mercê de tal irredutibilidade, que, suspeita-se, breve, a prova científica exigirá, literalmente, o sacrifício da identidade do cientista que a estiver empreendendo.

Ademais, os convertidos à pós-modernidade aferram-se aos equívocos que urdiram a deposição da História, a exemplo da culpa que lhe atribuem pelo enunciado de "narrativas de longo curso", como o marxismo. Algo como se as objeções que se acumularam sobre a teoria marxista, retrospectivamente, tivessem o poder de impedir a Revolução Industrial ou minguar a poupança da Liga Hanseática!

Com efeito, consumidos pelo desejo de substituir os megarelatos por uma megalógica, os pós-modernos ignoram as críticas que lhes fazem, convencidos de que alcançarão desideologizar a ciência eliminando os vestígios dos homens de carne e osso que a constituíram e que, não obstante as opiniões contrárias, ainda hoje, felizmente, continuam a prover sua reflexão.

A essa altura, o nome de Wilhelm Dilthey sobressai naturalmente no elenco dos autores que se propuseram a dotar as ciências humanas de uma metodologia capaz de conciliar sua especificidade com o rigor indispensável à produção científica. Em primeiro lugar, porque Dilthey fez preceder ao obstáculo clássico das ciências humanas - a identidade entre o sujeito e o objeto da pesquisa - o homem real, isto é, desembaraçado da "tosca metafísica naturalista" dos positivistas, irreduzível a funções biológicas, categorias psicológicas ou a qualquer dos conceitos que lhe correspondiam nas disciplinas e nas teorias que disputavam a primazia de sua compreensão. Na obra de Dilthey, o homem simultaneamente pensa, crê, sente e deseja, embora não o faça sempre e em todo lugar da mesma forma, porquanto ali esteja inequivocamente restituído à História: "o que o homem é, só a História o pode dizer".

Por outro lado, para que se avalie corretamente a contribuição de Wilhelm Dilthey às ciências humanas, é necessário retroceder até as idéias gerais, nas quais o autor foi buscar a diretriz de que se serviu para conceituar originalmente aquelas ciências e ainda conceber-lhes uma metodologia conforme do conceito.

III.3. A BUSCA DE UMA BASE METODOLÓGICA PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS

"A natureza humana é apenas história". (W.D.)

Nascido em 1833, em seus anos de formação Dilthey recebeu em iguais proporções a influência do realismo empírico inglês, do positivismo francês e do idealismo alemão, mas, em sua maturidade, veio a hierarquizá-los em virtude de suas afinidades com o idealismo, em particular com o romantismo alemão. Nesse sentido, ele foi intermediário em uma linhagem de filósofos que remonta a Vico e Herder no século XVIII e se prolonga até o século XX com Bergson e Ortega y Gasset.

"Regressar à vida", eis a expressão na qual ele concentrou seu projeto filosófico na condição de ter sido, à sua época, um autor que se insurgiu drasticamente contra a tendência de se retalhar o homem em conceitos para prover argumentos à demonstração de teorias. A ele repugnavam as categorias estáticas, os reducionismos, e, como seus antecessores, não tinha receio de acusá-los, mesmo ali onde já estivessem consagrados: "nas veias do sujeito cognoscente construído por Locke, Hume e Kant não corre sangue verdadeiro".

Por conseguinte, com Dilthey vemos reaparecer o homem dotado de cognição, sentimento e vontade - o homem real - a quem a ciência cabível doravante não obrigaria a encolher às medidas apertadas do sujeito cognoscente.

Por outro lado, "regressar à vida", para o autor, não possuía qualquer conotação mística, qualquer expectativa de recuperação de uma energia psíquica

básica. Não se tratava, como querem seus críticos mais mordazes, de "refutar Bacon com nostalgia". Tratava-se, isto sim, de uma deliberada recusa à metafísica que inclinava a ver nos fenômenos meras aparências, ao invés de reconhecê-los como dados objetivos, concretos - "o nosso pensamento não pode ir para além da própria vida". Em resumo, Dilthey não se apercebia das categorias de vida como reflexo de uma realidade transcendente, mas como a consequência nítida e exclusiva de **experiência vivida**.

Aqui prefigura-se a concepção de História - leia-se cultura - que viria a ser a força motriz da empresa epistemológica de Wilhelm Dilthey, a qual, no prólogo escrito por Ortega y Gasset para a tradução espanhola da **Introdução às Ciências do Espírito**, nos é apresentada sob a estranha forma de precedência do ser humano sobre si mesmo, pois, conformes ou adversos ao seu tempo, os indivíduos o trazem de tal forma interiorizado que, não obstante a originalidade que realizem, serão sempre tributários das gerações passadas. Diz Ortega: "ningúm hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre continua lo humano que ja existia".

De fato, essa seria a noção de História apresentada por Wilhelm Dilthey, que a concebia como o registro imediato e acessível da condição humana, ao qual se deveriam dirigir as Ciências afins, não para surpreender aparições de um espírito absoluto ou esclarecer desígnios pré-determinados à eternidade, mas para, da sucessão de seus fenômenos, extrair um conhecimento **objetivamente válido** sobre o homem. Daí depreende-se a base da metodologia que Dilthey iria propor às ciências

humanas: a concepção do homem enquanto ser radicalmente histórico, a observar-se, no entanto, a diferença entre a sua visão e a de seus predecessores na Escola Histórica Alemã.

Com efeito, e é outra vez Ortega quem faz o reparo, se Dilthey jamais negou a mentoria daqueles autores - Grimm, Ranke, Theistchke - logrou ultrapassá-los na medida em que não abordava a História em busca de fatos, mas em busca de elementos para uma teoria dos fatos. Observe-se o que afirma o autor alemão: **"Los hechos no son nunca ciencia, sino empiria. La ciencia es teoria, y esta consiste precisamente en una famosa guerra contra los hechos, en un esfuerzo para lograr que los hechos dejen de ser simples hechos, encerrado cada uno dentro de si mismo, distado de los demás, abrupto"**.

Por conseguinte, Dilthey distingue a História de historiografia, distingue-a da seqüência de fatos efetivamente transcorridos e documentados, na medida em que vai elevá-la a fonte primária do conhecimento do homem - "o que o homem é e o que ele quer, só o experimenta através de milênios e nunca até a última sílaba, nunca em **conceitos objetivos**, mas sempre apenas na **experiência vivida** que brota das profundezas do seu próprio ser". (grifo nosso)

Ora, esse argumento antecipa uma das conclusões do autor para quem a autocompreensão do homem não é um processo introspectivo, mas sim algo a ser buscado através de uma via indireta, isto é, através do desvio hermenêutico que atualiza as expressões de vida passadas.

Mas, e esse é um ponto crucial do pensamento de Dilthey, em sua obra a dependência da História não quer dizer servidão à História, uma vez que, nela, o homem sobrevém subtraído à fatalidade do acontecido e não se exprime como um mero suporte de causas pretéritas: não é o simples efeito dos atos de seus antepassados. Ao contrário, Dilthey reconhece no homem a faculdade de recriar-se a cada geração: recriar-se a si e a sua espécie; dissolver-se, alterar-se no curso da História. Mais tarde, Ortega iria referir-se a isso como "privilégio ontológico" - a contingência da natureza humana - a qual, na opinião de outro filósofo da vida, Nietzsche, faz do homem o "animal ainda não determinado (*noch nicht festgestellte tier*)".

No rastro de Vico e Herder, nesse aspecto, Dilthey se torna praticamente irrefutável porque, como, depois dos seus argumentos, insistir na concepção da natureza humana como uma essência fixa, imutável? Como repelir as evidências de poder de criação do homem? Como recusar que a História se constitua na sucessão das visões de mundo encadeada à seqüência temporal das gerações? Sobretudo, como estabelecer os critérios que eventualmente permitiriam determinar a superioridade de uma visão de mundo em relação às demais?

Concluindo o exame das idéias sobre as quais Wilhelm Dilthey assentou a metodologia que julgava convir às ciências humanas, é pertinente discriminar as premissas epistemológicas que elas encerram:

- 1) o sujeito do ato epistemológico é o homem real dotado de **cognição, sentimento e vontade;**

2) a compreensão da natureza humana não deve ser buscada em uma realidade transcendente, mas nas **objetivações da vida**, isto é, na História, leia-se, cultura;

3) A historicidade é o destino do homem, cuja natureza permanece indeterminada em virtude da contingência da condição humana, susceptível de variar no tempo e no espaço.

III.4. CIÊNCIAS HUMANAS X CIÊNCIAS DA NATUREZA

Dilthey não fugiu à regra que obriga os metodólogos à prova preliminar de distinguir as ciências humanas das ciências da natureza, até porque, em muitíssimos pontos sua obra é uma tentativa de, in vico fidelibus, emancipar aquelas ciências da custódia de suas parceiras pretensamente mais "científicas".

Ele se submeteria à prova sustentando que a distinção entre os dois grupos de disciplinas advém do fato de que as ciências naturais prescindem da experiência humana para explicar os fenômenos que se lhes compete investigar. A ninguém, por exemplo, ocorreria dizer que a gravidade depende de um expectador para manifestar suas regularidades. Os fenômenos naturais têm uma existência autônoma, independente das reações que suscitam em seus eventuais observadores, e portanto são explicáveis por um sistema de casualidades que não é vulnerável à presença do homem.

Em contrapartida, as ciências humanas apreendem os fenômenos segundo a forma pela qual repercutem nos homens reais: indivíduos; gerações; nacionalidades; culturas. Ou seja, percebem-nos impregnados do sentido que lhes confere a experiência interna dos homens que efetivamente os vivenciaram.

Note-se que, para Dilthey, a experiência interna não possui um caráter de episódio, de momento psicológico de um indivíduo ou de um grupo, mas designa a possibilidade de os fenômenos migrarem de consciência e serem comuns a indivíduos ou a milhares deles: "exatamente porque pode ocorrer uma transposição real (quando um homem compreende outro homem), porque a afinidade e a universalidade do pensamento podem representar e formar um mundo sócio-histórico, os fatos internos e os processos humanos podem distinguir-se dos animais". (W.D.)

Por conseguinte, estamos diante de um autor que não interpõe entre as ciências humanas e as ciências naturais a diferença de objeto ou de percepção, mas sim que interpõe entre ambas a diferença do contexto no qual, respectivamente, deverão assimilar e explicar os fenômenos conforme sejam ou não suscetíveis à presença do homem. O débito de Dilthey para com Herder e, principalmente, Vico é demasiado evidente para que se justifique comentá-lo.

III.5. O MÉTODO HERMENÊUTICO

"Uma ciência só pertence aos estudos humanísticos se o seu objeto se nos tornar acessível através de um processo baseado na relação sistemática entre vida, expressão e compreensão".

(W.D.)

No transcorrer do ano de 1883, aos cinquenta anos, Dilthey publicou o primeiro volume da *Introdução às ciências do espírito*, advertindo, porém, de que se tratava de uma obra incompleta cujas teses ainda lhe exigiriam uma reflexão suplementar a ser desenvolvida em um segundo volume. Mas, não obstante os trinta anos que se seguiram até a sua morte, ele nunca deu a público o volume anunciado.

Apesar disso a obra sobreviveu à falta do complemento, uma vez que, no texto de 1883, Dilthey já havia enunciado - nítido e superiormente argumentado - um programa epistemológico para as ciências humanas baseado no método hermenêutico.

Convém começar por estabelecer o sentido original do termo hermenêutica, atualmente deteriorado pelas metodologias adversárias, que o utilizam para designar um subjetivismo com certeza mais afim do devaneio poético que da prática científica.

A rigor, hermenêutica corresponde aos conteúdos semânticos do que em grego se dizia *hermeneuein*, na forma verbal, e *Hermeneia*, na forma nominal, respectivamente, interpretar e interpretação. Ambos - o verbo e o substantivo - tiveram uso freqüente nos textos clássicos, não fosse Aristóteles ter-lhes dedicado o famoso *peri hermeneia*, da Interpretação.

Mas aqui nos interessam menos os usuários ilustres de que o fato de *hermeneuein* e *hermeneia* evocarem o deus mensageiro do Olimpo, Hermes, de cujo nome as palavras aparentemente derivam (ou vice-versa?).

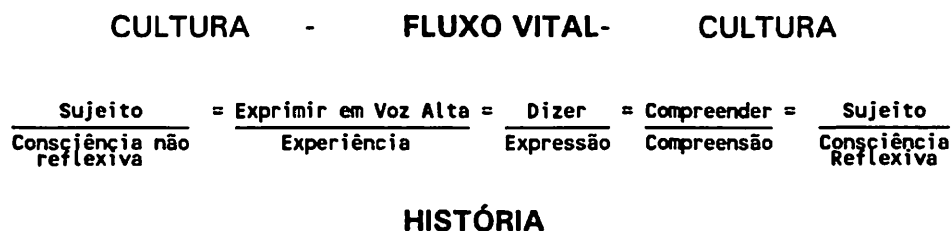
Para os gregos, Hermes era a divindade tutelar da mediação entre os deuses e os homens, e a quem creditavam a invenção da linguagem e da escrita e o poder de transmutar as proposições que excedessem a compreensão dos homens em outras, acessíveis a sua inteligência. A dádiva específica de Hermes era a inteligibilidade do mundo, porquanto seus fiéis sustentavam que a sua maior benesse - a linguagem - instituíra a própria possibilidade do conhecimento no contexto de humanidade.

Com efeito, *conhecer* é o sentido oculto que permeia as três acepções de *hermenêutica*, tal qual os gregos antigamente a empregavam: exprimir em voz alta; dizer; compreender. A predominância desse sentido sobre as variações semânticas da palavra parece sugerir uma finalidade - um projeto de significação - cuja ação bem-sucedida resultaria em uma pedagogia da interpretação, posto que tornaria o sujeito da consciência - o homem real - apto a apreender as significações subjacentes a um fato ou a uma combinação deles; em síntese, *conhecer*.

Cumprindo ainda observar que se trata de três acepções diferentes de uma mesma palavra - e não de um caso de sinonímia - cujas nuances extremas distinguem a "impressão" do "conhecimento", enquanto produtos que se alternam na consciência conforme a intencionalidade do sujeito; a análise não é uma consequência fatal da percepção.

Por conseguinte, o conhecimento é o resultado de um ato deliberado do sujeito de consciência, vale dizer, de uma subjetividade historicamente determinada, a qual através de um uso intencionalmente mais "refletido" da linguagem "empreende" a compreensão de um objeto ou de uma situação dados.

A essa altura, podemos retornar ao pensamento de Dilthey, cujo programa epistemológico assimula exemplarmente esses conceitos, inclusive, prescrevendo-os numa sequência onde:



III.5.1. Experiência

... podemos considerar experiência cada unidade determinada das partes de vida ligadas por um sentido comum - mesmo quando as várias partes se separam umas das outras por eventos que as interrompem. (W.D.)

No vocabulário de Dilthey, *erlebnis* deve ser corretamente traduzido por "experiência vivida", já que o autor derivou o termo do verbo *erleben*, que em alemão designa o ato de experimentar em circunstâncias individuais.

Na realidade, quando propõe que se conceitue experiência como "uma unidade determinada das partes da vida ligadas por um sentido comum", Dilthey está evocando, por exemplo, a memória de uma relação amorosa para os seus protagonistas, ou a preferência de um indivíduo por uma peça musical usufruída em tempos e lugares diversos.

Doravante, se a experiência é a substância primária da vida, não se deve entendê-la como o conteúdo de um ato reflexivo da consciência, posto que ela ocorre, invariavelmente, em um momento anterior a esse ato: é uma forma pré-reflexiva de significação. A experiência não tem consciência de si e portanto não distingue a si mesma do sujeito ao qual se reporta.

Essa é a razão por que o autor considera que a experiência existe antes da separação de sujeito e objeto, na medida em que essa separação em si mesma revelaria a atividade de um pensamento reflexivo: "... em outras palavras, a experiência não se coloca como um objeto em face daquele que experimenta, mas antes a sua própria existência para mim é indiferenciada da qualidade que nela para mim está presente..." (W.D.)

Nesse ponto é marcante a influência do romantismo alemão, de Herder, sobre o pensamento de Dilthey, que de outra forma não teria circunscrito a experiência às impressões tidas na própria vida.

Em contrapartida, ele é rigoroso ao assimilar o caráter temporal da experiência cujo sentido presente só é de fato percebido quando simultaneamente relacionado ao

passado e ao futuro. Dessa perspectiva, a temporalidade torna-se a condição primordial de toda percepção, ou seja, é o que determina a repercussão imediata da experiência.

Em seguida Dilthey vai demonstrar que a temporalidade não é imposta reflexivamente pela consciência, mas sim algo que nos é dado através da própria experiência. E ele procede à demonstração descrevendo a transformação do conteúdo de uma experiência em um objeto de reflexão, no curso de um processo no qual a ação da consciência não fará mais do que destacar as relações estruturais já existentes na experiência: exteriorizar o intrinsecamente dado.

Aqui chegamos a um dos momentos decisivos da argumentação do autor, quando o vemos remeter a discussão da temporalidade para idéia que garante a lógica particular de suas teses metodológicas: "a experiência é intrinsecamente temporal (quer dizer, histórica, no sentido mais profundo da palavra), e portanto a compreensão da experiência tem também que ser dada em categorias de pensamento proporcionalmente temporais e históricas" (W.D.).

Eis que a temporalidade nos é revelada como historicidade, sobre a qual se inscreve necessariamente a experiência humana do mundo. Portanto as categorias científicas que excluam esse dado crucial devem ser recusadas, visto serem incapazes de explicar os fatos que concernem à condição humana. Doravante trata-se de dotar as ciências do homem de categorias epistemológicas hábeis para manifestar o conhecimento latente na experiência vivida.

III.5.2. Expressão

O segundo termo da fórmula hermenêutica de Dilthey - *ausdruck* - pode ser traduzido por expressão, a ressaltar-se, no entanto, que novamente o autor irá matizar a seu modo a acepção corrente da palavra em alemão, restringindo o seu significado à **objetificação da mente humana submetida à múltipla ação da cognição, do sentimento, e da vontade.**

O sentido hermenêutico da objetificação é claro: converter a experiência vivida em uma expressão objetiva que legitime o ato subsequente da compreensão. Dilthey recomenda como uma espécie de manobra metodológica cautelar, obstáculo que é preciso interpor entre a experiência e a compreensão para que esta advenha livre das **impressões ordinariamente suscitadas pelo dado bruto.**

O autor sustenta que a expressão orienta o percurso epistemológico, uma vez que desvia o sujeito da consciência da introspecção, a qual o levaria a assimilar a experiência ou como uma intuição ou como uma conceptualização reflexa da sua intimidade. Ora, em nenhuma circunstância a hermenêutica se confunde com o propósito ingênuo de assentar o conhecimento sobre a psicologia do sujeito da reflexão.

Convém insistir que, no controvertido repertório metodológico das ciências humanas, ainda hoje Dilthey ressoa conforme se lhe aceitem ou recusem o postulado que estabelece a precedência da vida - da experiência humana - sobre o conhecimento.

Porém entenda-se que a vida a que o autor se refere nem é uma realidade transcendente nem é uma realidade individual, mas a expressão de um fenômeno concreto explicitamente manifesto na História, em cujo fluxo os homens "experimentam a existência".

Dessa perspectiva, Dilthey entende que a experiência humana possa manifestar-se sucessivamente ora como idéia, ora como ação, ora ainda como expressão de vida à qual se teria incorporado o quantum de generalidade que justificaria o esforço posterior da compreensão.

Logo a expressão não é um preceito individual, mas um enunciado coletivo extraído da experiência pela consciência do sujeito disposto a argüir epistemologicamente a existência, vale dizer, a História.

III.5.3. Compreensão

A compreensão - *verstehen* - é o último termo da fórmula hermenêutica de Dilthey. Mas, à diferença dos termos precedentes - experiência e expressão - propostos em funções simples, o autor atribui à compreensão a dúlice função de ser o padrão reflexivo exigível pelo método e o resultado da empresa epistemológica: o conhecimento propriamente dito.

Como modelo de reflexão, a compreensão corrobora as idéias de Dilthey relativamente às diferenças que contrastam as ciências humanas e as ciências

naturais, na medida em que ele considera - repita-se, inspirado em Vico - que apenas as primeiras são susceptíveis à presença do expectador. Portanto a compreensão não é um ato cognitivo puro, como, por exemplo, a concepção de um problema matemático. A rigor, trata-se de uma apreensão sintética da realidade doravante percebida através da ação conjugada da cognição, do sentimento e da vontade, e assimilada sob a forma de um enunciado no qual estará deliberadamente incluída a subjetividade do sujeito da percepção: a consciência do sujeito não cria, mas atualiza a inteligibilidade da experiência vivida.

Assim sendo, no âmbito estritamente metodológico, a função específica da compreensão é propor um enunciado que manifeste o conhecimento virtual na experiência vivida. Sem embargo, como já foi dito, Dilthey pretende que a compreensão demonstre o método transformando a si mesma em um tipo de conhecimento que, por sua vez, deverá permitir que a mente capte a mente de outra pessoa: "a compreensão não é um mero ato de pensamento, mas uma transposição e uma nova experiência do mundo tal como o captamos na experiência vivida; não é um ato de comparação consciente e reflexivo, mas a operação de um pensar silencioso que efetua a transposição pré-reflexiva de uma pessoa para outra. Redescobrimo-nos a nós próprios no outro" (W.D.). (Não fora Herder haver definido empatia, *Einfühlen*, como a capacidade de "sentir-se a si mesmo na experiência alheia".)

Chegamos ao ápice do pensamento do autor, no qual, fiel aos preceitos de Vico e Herder, Dilthey nos revela que a "compreensão" é, afinal, um instrumento de conversão de alteridade. Cujo impacto na consciência do observador se desfaz no

instante em que este "compreende" as razões de o fato observado ser o que é. Alteridade, diga-se, que é o corolário inevitável da cultura, que é, por sua vez, o substrato da História.

III.6. A CRÍTICA DO MÉTODO

É interessante observar que, no extravagante cenário acadêmico da pós-modernidade, o pensamento de Dilthey é maliciosamente criticado por adeptos de correntes adversárias como uma espécie de sacrifício a ser oferecido ao altar dos favoritos, como, por exemplo, Sir Karl Popper. Mas o que os pós-modernos ignoram - ou, o que é mais perverso, fingem ignorar - é que nem as objeções que eles invocam contra Dilthey são originais, uma vez que reproduzem as divergências que na primeira metade do século XVII - no limiar da modernidade - contrapuseram dois métodos e dois homens: *l'esprit de géométrie* e *la religion du coeur*, Descartes e Pascal. Tanto assim que hoje alguns dos popperianos mais truculentos pasmariam com a notícia de que o racionalismo crítico tem trezentos anos... época, é verdade, em que "refutável" era dito "provisório", variação que não impediu Descartes de conceituar o *esprit de géométrie* como a dedução de razão em razão...!

Por outro lado, que nos perdoem a paráfrase, Dilthey é o autor de uma *science du coeur*, capaz de entender razões humanas que a monumental *Razão* de Descartes e Popper decerto desprezaria por considerá-las ínfimas ou irrelevantes.

Além disso, nenhum método é inocente, no sentido de que todos estão comprometidos com as convicções gerais de seus autores, vale dizer, com as respostas que cada um deles atribuiu à questão que necessariamente precede qualquer teoria do conhecimento: o homem.

Pois, não há como negá-lo, o fundamento radical de toda epistemologia é o homem na condição de ser o seu agente por excelência, em cuja ausência cessa a possibilidade de que o conhecimento venha a consumir-se. Pois até mesmo o conhecimento que a gnose cristã nos apresenta como "verdade revelada", não prescinde de um sujeito a quem seria confiada a revelação.

Por conseguinte, a observar-se a diferença do contexto em que ambos escreveram, Dilthey serviu às ciências humanas como outrora Pascal serviu à religião, seja por tê-las subtraído à comparação desfavorável com as ciências ditas positivas, seja, sobretudo, por tê-las discernido realisticamente como disciplinas transigentes com a condição humana e, como tal, só suscetíveis de se manifestar e de se transformar através da História, cujo substrato é a cultura.

Ao longo de sua obra, Dilthey demonstrou a vã pretensão de criar um método puro, impermeável à visão de mundo que inspirou seu enunciado, porque, a rigor, todo método deve confirmar suas idéias matrizes, corroborá-las, reforçá-las com as evidências dos casos particulares. E é nesse sentido peculiaríssimo que, no mínimo para filósofos da estirpe de Dilthey, o método é um exercício moral, um instrumento do dever ser.

Por último, restar-nos-ia enfatizar as afinidades que aproximam Dilthey de seus antecessores, Vico e Herder. A rigor, todos os três autores de uma obra individual que complementa a reflexão dos companheiros. Algo como se precisassem ser lidos juntos para serem efetivamente entendidos. Em trio, com certeza, autores do culturalismo cujas teses inspiraram à Antropologia o paradigma homônimo, o qual, enfim, graças a eles, poder-se-ia definir como uma doutrina de conversão da alteridade dotada de um método científico.

CONCLUSÃO

Não creio que esta dissertação necessite uma conclusão extensa. Não obstante, considero imprescindível ao seu termo sistematizar as conclusões parciais sobre a matéria dispersas nos capítulos.

Nessa altura, cabe lembrar que este trabalho foi desenvolvido com o intento de obter uma resposta satisfatória para a pergunta: que é culturalismo? E advertir, francamente, que ora se encerra propondo à questão uma resposta que tem, no máximo, o valor de uma possibilidade. (Não chegando sequer a se configurar como hipótese, isto é, como uma tese sob a expectativa de demonstração lógica ou persuasiva.) A qual, para efeito de compor a base de argumentação presente, antecipei no capítulo anterior quando sugeri que se defina o paradigma como "uma doutrina da alteridade dotada de um método científico".

Assim sendo, o que se segue é uma tentativa de justificar essa definição da perspectiva que deu origem à própria pesquisa: a de que, na Antropologia, o culturalismo existe como uma "noção", quer dizer, existe sob a forma de um excerto da Filosofia, uma vez que jamais possuiu um invólucro lógico especificamente refletido para o seu uso corrente na disciplina. Semelhante, por exemplo, ao estruturalismo.

Trata-se de um paradigma organizado graças a uma "colagem" de conceitos, direta ou indiretamente extraídos da obra de Vico, Herder e Dilthey, na medida em que esses autores foram responsáveis pelas premissas teóricas sobre as quais se assentaria o programa da Escola Histórica Alemã à qual, nesse contexto, atribui-se a importância de ter sido o veículo de transmissão da "noção" culturalista a Franz Boas). Por conseguinte, no início o culturalismo é comparável a uma transposição dos princípios do historicismo para a Antropologia. E o é, a meu ver, ainda hoje, a despeito dos matizes que a prática antropológica sem dúvida incorporou à teoria inicial.

Desse ponto de vista, qual seria o fundamento do historicismo? Seria - a rigor é - a idéia que o homem faz de si mesmo, magistralmente desenvolvida por Vico a partir da oração clássica de Pico della Mirandola, *Da dignidade humana*, na qual este filósofo sustenta que o homem é a expressão do arbítrio que lhe outorgou a Providência Divina, Deus: "Não te dei, Adão, nem lugar determinado, nem aspecto próprio, nem prerrogativa alguma, para que aquele lugar, aquele aspecto, aquelas prerrogativas que tu venhas a desejar, tudo de acordo com teu voto e conselhos, obtenhas e conserves. A natureza limitada dos outros está contida em lei por mim prescrita. Tu determiná-la-ás sem impedimento, de acordo com teu arbítrio, a cuja potestade estás entregue. Coloquei-te no centro do mundo, a fim de que dali pudesses ver tudo o que existe no

mundo. Não te fiz nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, para que por ti só, quase livre e espontâneo artífice, te plasmasses e te esculpisses da forma que melhor te aprouvesse. Poderás degenerar nas coisas inferiores; poderás, de acordo com teu desejo, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas. (De hum. dign. f. 131). Como se vê, se abstraído da referência a Deus, necessariamente incompatível com o escopo científico, um enunciado irretocável da capacidade de autoprojção do homem, e cujo corolário estabelece que a cultura e a História se instituem como meras possibilidades, como efeitos da disposição e da capacidade do homem de as instituir.

Doravante entende-se que o culturalismo pertence à classe dos paradigmas interacionistas, assim definidos por Raymond Boudon por oposição aos deterministas; incluindo-se entre os que não reivindicam aptidão para prever os fatos por serem reflexos da inexistência de uma predeterminação dos fatos humanos. Resultando que, em seu âmbito, nem a mais incontroversa regularidade de um fenômeno autoriza a dedução de sua regra. Em suma, uma vez esclarecido seu pressuposto - o homem se faz assim como é - entende-se que, elevado ao nível de paradigma, o culturalismo manifesta a mesma intenção epistemológica reconhecida por Windelband e Rickert às ciências ditas ideográficas: disciplinas que têm por alvo os fenômenos cuja ocorrência nada exprime além da realização de uma entre as milhares de possibilidades da cultura e da História.

Outrossim, o caráter interacionista consignado ao culturalismo remete à distinção viquiana entre os fenômenos suscetíveis e os não suscetíveis à presença do

homem. Aliás, convém lembrar que essa distinção foi o critério utilizado por Dilthey, Rickert e Windelband para compor seus respectivos sistemas de classificação das ciências.

Posto isso, que razões conviriam para se chamar a um paradigma científico "doutrina" - palavra que não se atém à designação de um conjunto de princípios teóricos, em virtude de evocar subrepticiamente uma ação de convencimento, de catequese? Sucede que a teoria culturalista tem, num grau de variação que vai do latente ao ostensivo, a expectativa de aprovar o outro. O culturalista crê e favorece a alteridade antes de demonstrá-la, visto a considerar uma consequência de o homem se fazer como é. De um modo perceptível na afirmação de que nada obrigou Roma aos romanos, ou os melanésios ao Kula. Como, de fato, nada obriga uma cultura em estágio inicial a desenvolver certas características em detrimento de outras, igualmente possíveis. Repita-se, a condição humana ressalta uma disposição e não um desígnio do homem.

Por outro lado, a rigorosa constatação da variedade da criatura humana não impede os culturalistas de postularem serem todos os homens igualmente humanos; não os havendo, de sua ótica, nem piores nem melhores. Opinião que explica a reticência de suas análises quando instados a aferir coisas tais como "civilizações" e "progresso". (Não fosse Vico o real descobridor da "ciência do concreto", no vocabulário de Lévi Strauss, expressão da sabedoria e do conhecimento acumulados pelos povos primitivos).

Quem já teve oportunidade de ler os comentários de Herder sobre os povos asiáticos - os quais, diga-se, ele só conhecia através de crônicas - entende imediatamente o propósito de chamar "doutrina" a teoria culturalista. (Muito embora depois possa-se vir a questionar tanto a designação quanto a postura do filósofo.) Pois é notável o esforço de Herder para impedir que sua ignorância afete negativamente a reputação dos estrangeiros. Tanto é assim que, quando ele não pode compará-los em seu proveito com os ocidentais, se abstém de comparar. Isso em pleno século XVIII! Guardadas as proporções, a mesma atitude é visível em Boas, quando este se detém sobre o mais tênue exemplar da arte primitiva com uma reverência comparável à de Wölfflin diante de uma escultura de Bernini. Pois, hábil para "sentir-se a si mesmo na experiência alheia", o culturalista não permanece indiferente, isento, diante da alteridade: se compraz com ela. E é nesse sentido peculiaríssimo que sua teoria pode ser, no mínimo, assim creio, referida como uma doutrina.

Nesse contexto, torna-se imperativo discriminar o conceito culturalista de alteridade, desde a origem distinto dos demais pela "simpatia" antecipadamente consignada ao fenômeno com o qual se conveio relacioná-lo: a variedade da criatura humana.

Com efeito, a alteridade se define pela existência do "outro"; cuja presença manifesta a diferença que é, por sua vez, uma determinação da própria alteridade. Tal como instantaneamente se perceberia, num encontro hipotético de Júlio César com um chefe caiapó. E em que difeririam esses dois homens senão na forma de constituir e exercer a condição humana que ambos têm em comum? Porquanto nem Vico, nem Herder, nem Dilthey ignoravam que as coisas só podem diferir quando possuem em

comum a coisa em que diferem. Princípio lógico que sustenta a aparentemente frágil, sentimental convicção dos culturalistas na unidade essencial do homem: romano ou caiapó, brasileiro ou sioux, seres humanos. Expressões equivalentes do arbítrio que predispõe a espécie a constituir a humanidade. A qual, não obstante suas variações no tempo e no espaço, segundo Herder é sempre idêntica em "necessidade, mérito e felicidade".

Assim sendo, na seqüência de "doutrina" e "alteridade" resta esclarecer o último termo da resposta por mim sugerida à questão "que é culturalismo": o método científico. Sem embargo, do ponto de vista estritamente metodológico, não vou fazê-lo por estar convencida de que a lógica de Dilthey prescinde de reforço. A fórmula e as categorias epistemológicas propostas por ele são demasiado claras para que se justifique acrescentar-lhes outro argumento. Além disso, nessa altura, não me parece possível refutar as objeções acumuladas pela crítica sobre a hermenêutica. Apenas registraria que acusá-la de "impressionismo" é tão fútil quanto negar ao estruturalismo a qualidade de seus resultados a pretexto do "formalismo" do seu método.

Todavia, há uma questão relevante para os métodos em geral que, por atingir excessivamente a hermenêutica, deve ser registrada. Trata-se da questão que Znaniecki formula como "o coeficiente humanístico" - leia-se grau de historicidade - suportável por um método científico.

Posto que, nas ciências humanas, a produção de conhecimento ocorre nos limites constituídos pela historicidade do sujeito cognoscente e do objeto a ser conhecido, os quais, como é evidente, nem sempre coincidem. De tal modo que se cria

entre a intenção de conhecer algo e o conhecimento realizado deste algo um hiato suscetível de ser preenchido pela subjetividade do sujeito da investigação. Observe-se, no decorrer de um processo no qual a subjetividade manifestar-se-ia numa grandeza inversamente proporcional à "verdade": tanto mais subjetivo, tanto menos verdadeiro.

Todavia, a despeito da elegância da locução, a fórmula de Znaniecki expressa apenas um dos aspectos da problemática mais ampla que argüi a necessidade de verificar se a metodologia assumiu os encargos da metafísica tradicional, se há, ou deve haver, princípios metodológicos gerais capazes de arbitrar a validade de métodos particulares. De um ponto de vista perversamente semelhante ao de Vico, quando este advertiu que a proeminência do problema da verdade é a fonte da "barbárie da reflexão". E aqui pouco importa se o arbítrio da verdade compete à metodologia ou à metafísica.

Com efeito, Vico pressentiu o advento de um tipo de pensamento na vigência do qual os gêneros seriam abstraídos dos particulares. Onde os *generi intelligibili* desse período seriam destituídos de realidade; e o cognoscível definir-se-ia exclusivamente pela associação de um particular sensível a um conceito. Nessas circunstâncias, a formação concreta do mundo, preservada nos *generi fantastici* herdados de épocas anteriores, se perde. Doravante a imaginação e a fantasia se comprimem nos domínios da arte e do sentimento, forçadas a se expressar sob a forma de nostalgia de um tempo em que a sabedoria era, também, Poética. E no lugar do poeta, "fazedor da humanidade", pretérito criador de verdades do sentido e da imaginação, assume o intelectual cuja ação substitui o "bosque de árvores reais onde habitavam os primeiros homens por um bosque de conceitos": cuja ação substitui a

sabedoria pelo intelecto. Nesse momento sobrevém a "barbárie da reflexão", a qual se traduziria na corrupção do conhecimento transformado em "poder". ("Razão instrumental"? Seja como for, quase três séculos antes que a Escola de Frankfurt!)

A meu ver é real o nexó entre a advertência de Vico e o excesso de zelo metodológico da atualidade. Suposição que ressalta favoravelmente a palavra de ordem de Dilthey: "regressar à própria vida!" Cujo sentido remete à impossibilidade constitucional de Ciências Humanas gerarem verdades absolutas, uma vez que, em seu âmbito, a determinação de conhecer permanece sendo a determinação de superar a alteridade. Exatamente do modo em que o mesmo Dilthey afirma que "compreender é um encontro do eu no tu numa situação na qual o sujeito do saber é idêntico ao seu objeto"; e em que Herder sustentava que o conhecimento do outro é um exercício superior de autoconhecimento: **"Nous voyons maintenant dans un miroir et par énigme; mais alors nous verrons face à face. Je connais maintenant partiellement, mais alors je connaîtrai comme je suis connu.** (São Paulo, Primeira Epístola aos Coríntios, 13, cit. Herder, parágrafo final, *Une autre philosophie de l'histoire*).

Concluindo, permito-me declarar que creio no culturalismo, como creio em cada antropólogo, dedicado por ofício a recolher a diferença que contrasta os homens para fazê-los acatar a identidade essencial que lhes outorga a condição humana. Pois a Antropologia não autoriza homem algum a supor que detém mais humanidade que outro seu semelhante; ou, pelo menos, assim quer me parecer.

BIBLIOGRAFIA

- AYRAULT, R. La g nese du romantisme allemand. Paris, Aubier, 1961.
- ADORNO, T.W. Minima moralia. Paris, Payot, 1980.
- BENEDICT, R. O Crisântemo e a Espada. São Paulo. Perspectiva, 1982.
- BERLIM, I. Vico e Herder. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 1982.
- _____. Limite da Utopia. São Paulo. Cia das Letras. 1991.
- BOAS, F. Selected Papers. New York. Oxford University Press. 1981.
- BOUDON, R. Effets pervers et ordre social. Paris. P.U.F. 1979.
- BURKE, P. Vico. New York. Oxford University Press. 1985.
- CALDEIRA, T. Pós-modernidade na Antropologia. São Paulo. Novos Estudos CEBRAP. N 21. Julho, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.
- CROCE, B. La filosofia di Giambattiste Vico. Laterza, Bari, 1947.
- DILTHEY, W. Le monde de l'esprit. Paris. Aubier, 1957.
- _____. Introduccion a las Ciencias del Espiritu. Madrid. Selecta da Revista de Occidente. 1966.
- DURKHEIM, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris. P.U.F. 1968.
- _____. As regras do método sociológico. São Paulo. Cia. Editora Nacional. 1963.
- DURAND, G. Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris. Boudon, 1969.
- _____. A Imaginação simbólica. Lisboa. Presença, 1981.
- FOUCAULT, M. As palavras e as coisas. Lisboa. Portugal a, 1978.
- GEERTZ, C. A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro. Zahar. 1981.
- GINSBURG, A. O Romantismo. São Paulo. N rdica. 1977.

- HERDER, J.G. Une autre philosophie de l'histoire. Paris. Aubier. 1964.
- _____. Idées pour la philosophie de l'histoire. Paris. Aubier. 1962.
- KUHN, T. Estrutura das Revoluções Científicas. São Paulo. Perspectiva. 1978.
- LEACH, E. As idéias de Lévi-Strauss. São Paulo, Cultrix, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, C. Tristes trópicos. Lisboa. Portugalíia. 1971.
- _____. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1970.
- _____. Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro, Tampo Brasileiro, 1976.
- _____. O Pensamento Selvagem. São Paulo. Cia Editora Nacional. 1971.
- _____. Mito e Significado. Lisboa. Cosmos. 1986.
- POPPER, K. A lógica da pesquisa científica. São Paulo. Cultrix. 1981.
- T. CLARK Jr, R. Herder, his life and thought. Los Angeles. California Press, Berkeley University. 1955.
- MALINOVSKI, B. Uma teoria científica da cultura. Rio de Janeiro. Zahar. 1963.
- _____. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo. Col. Os Pensadores, Abril Cultural. 1981.
- TAGLIACOSSO, G.(comp.) Vico y Marx. México. Fundo de Cultura Economica. 1990.
- VICO, G. Opere filosofiche. Florencia. Sansoni. 1971.
- _____. Vico écrite par lui même. Paris. Grasset, Paris, 1971.
- _____. A ciência nova. São Paulo. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. 1980.
- VIET, J. Métodos estrutralistas nas ciências sociais. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1966.
- VIRASORO, R. Herder y su epoca. Buenos Aires. Instituto de Filosofia da Faculdade de Filosofia y Letras. 1948.
- ABBAGNANO, M. História da Filosofia. (Volumes 4,5,6,7,8,11). Lisboa. Editorial Presença. 1970.

- SCIACCA, M. História da Filosofia. Rio de Janeiro. Editora Mestre Jou. 1963.
- MONDOLFO, R. Problemas y Métodos de Investigación en la Historia de Filosofia. Buenos Aires, 1960.
- CHATÉLET, F. (Org) História da Filosofia. (Volume 3,4,5 6,7 8) Rio de Janeiro. Zahar. 1979
- HARRIS, MARVIN. The Rise of Anthropological Theory. New York. Crowell. 1968.
- HERKOWITZ, M. Antropologia Cultural. (Volume I,II,III) Rio de Janeiro. Editora Mestre Jou. 1965.
- SPERBER, D. Estruturalismo e Antropologia. São Paulo. Cultrix. 1976.
- BROMOWSKI, J. e MAZLISH, B. A tradição intelectual do Ocidente. Lisboa. Edições 70. 1986.
- FREYRE, G. Sociologia. Rio de Janeiro. Editora José Olímpio (3ª edição). 1957.
- REALE, Miguel. Experiência e Cultura. São Paulo. EDUSP. 1972.
- ARENDT, H. A condição humana. São Paulo. Editora Forense Universitária.
- SIMMEL, G. Simmel. Col. Grandes Pensadores. São Paulo, Editora Ática, 1982.
- WEBER, M. WEBER. Col. Grandes Pensadores, São Paulo, Editora Ática, 1982.
- MARX, K. MARX. Col. Grandes Pensadores, São Paulo, Editora Ática, 1983.
- MAUSS, M. MAUSS. Col. Grandes Pensadores, São Paulo, Editora Ática, 1983.
- ARISTÓTELES. Arte Retórica e Arte Poética, Rio de Janeiro, Tecnoprint Editora (Ediouro) 1987.
- MACHADO DE MELLO, Marcus André R. Questões Gerais de Hermenêutica. (mimeo).
- _____. Martim Heidegger ou o Silêncio da Comunicação. (mimeo).
- _____. A Filosofia do Romantismo.

KAPLAN e MANNERS. Teoria da Cultura, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

FERNANDES, Florestan. Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios. Petrópolis, Vozes, 1975.

TAMEN, Miguel. Hermenêutica e Mal-Estar. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.

CONETH, Emerich. Questões Fundamentais de Hermenêutica. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

Diário/BE-PIU

Cr. \$ 2.000,00

10/12/92

R\$ 30,00

Mueller, Ciema

Genese de um paradigma antropo-
logico o culturalismo na obra
de Vico, Herder e Dilthey
39/M946g/PT

(2448/92)